BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES
DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LA PROVINCIA DE ESPAÑA
VOL. 31
C. 8

SANTIAGO M. RAMIREZ, O. P.

LA ESENCIA DE LA CARIDAD

Traducción y presentación de
Victorino Rodríguez, O.P.



MADRID 1978

NIHIL OBSTAT:

Fr. Teófilo Urdánoz, O.P.
Fr. Antonio Royo Marín, O.P.

IMPRIMI POTEST:

Fr. Cándido Aniz, O.P., Prior Provincial

IMPRIMATUR:

Dr. Constancio Palomo, Vicario General

ISBN: 84-85045-37-8 Depósito Legal: S. 429-1978

Imprenta «Calatrava». Libreros, 9. Teléfono 21 41 18. - Salamanca, 1978

PRESENTACION

Sabiendo que «Dios es caridad» (1 Jn. 4, 8) nada más natural que a un teólogo de la envergadura de Santiago Romírez le haya preocupado sobre manera el tema de la caridad, máxime habida cuenta de su mayor dedicación a la parte Moral, donde se encuentra continuamente con que «la plenitud de la Ley es la caridad» (Rom. 13, 6), «vínculo de la perfección» (Col. 3, 14). Dentro de sus Opera omnia, *en curso de publicación en el C.S.I.C. de Madrid, el tratado de la caridad, comentario a las cuestiones correspondientes de la Suma Teológica de Santo Tomás, ocupa tres volúmenes en latín. Uno de ellos, ceñido a la* esencia metafísica *de la caridad, corresponde al curso impartido en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (1946-1947), y es el que edito en español ahora, treinta años después. Ciertamente, el tema no envejece, como no envejece el amor en la humanidad y, menos, en Dios. No envejecía la caridad en la mente y en el corazón del Papa Juan Pablo I, quien se expresaba así en la Audiencia General del 27 de septiembre de 1978, víspera de su muerte sorprendente: «Dios mío, os amo con todo el corazón y por encima de cualquier cosa, infinito bien y eterna felicidad nuestra y, por vuestro amor, amo a mi prójimo como a mí mismo y perdono las ofensas recibidas. ¡Oh, Señor, que yo os ame cada vez más! Es una oración conocidísima y tejida con frases bíblicas. Me la enseñó mi madre. La recito varias veces al día, también ahora, y voy a tratar de explicársela palabra por palabra, como haría un catequista de Parroquia» (*JUAN PABLO I, Audiencia General, *27 de septiembre de 1978, trad. de «Ecclesia», n. 1904, p. 1 (227).*

Eso tan sencillo y tan perenne y tan de catecismo, que merecía la atención del llorado Pontífice en su última catequesis, había llevado a Ramírez a esta amplísima exposición para los estudiantes de Teología de Salamanca, que abarrotaban el Aula Magna para escucharle. Muchos de ellos aún conservan la impresión de aquellas lecciones magistrales; rebosantes de erudición, eclesiástica y profana; abrumadoras en sus análisis exhaustivos, desde la filología hasta la metafísica; irresistibles en la lógica interna;

elegantes en su dicción latina inigualable. Los oyentes de entonces, a quienes resultaba difícil discernir de viva voz los párrafos de Cicerón, de San Agustín o de Ramírez, agradecerán, sin duda, esta edición tardía en español.

Al delimitar su exposición a la esencia de la caridad, *que, de hecho, quedó reducida a la esencia* metafísica *(compárese el plan del número 4, p. 20, y la realización según el Indice, pp. 11-12), Ramírez fue fiel a su talante, método y estilo. Hombre de temperamento eminentemente metafísico y sistemático, a la vez que profundamente creyente y noble, sentía predilección por los temas de las esencias de las cosas, en el sentido más realístico (totalmente ajeno a las caricaturas idealistas), para adentrarse laboriosamente en ellas y lograr una visión integral y ordenada de las mismas. Ahí está su obra similar, ya editada,* La esencia de la esperanza cristiana *(Madrid, Punta Europa, 1960); ahí está el tomo III De hominis beatitudine:* De essentia metaphysica beatitudinis formalis *(Madrid, C.S.I.C., 1947 y 1972).*

* * *

En esta breve presentación no quiero adelantar lo que el lector podrá encontrar más satisfactoriamente expuesto en el texto. Sólo quiero indicar unos cuantos valores singulares para que no pasen desapercibidos por los lectores menos especializados. Algo así como hice con la obra de Los Dones del Espíritu Santo, *editada hace poco en esta misma colección.*

Creo, pues, que merece subrayarse, en primer lugar, la clarificación semántica del término caridad, *no sólo en su propia etimología y uso, sino también en su confrontación con términos afines (simpatía, benevolencia, benignidad, beneficencia, amor, amistad, dilección, concupiscencia, gracia, piedad, concordia, paz). De este primer acercamiento y confrontación ya resulta una cosa clara: que el término más rico y expresivo de la realidad estudiada es el de* caridad, *que es, por lo demás, mucho más específico y unívoco que el término* amor, *mucho más general, ambiguo y moralmente equívoco. No es éste el momento de explicar por qué en el actual lenguaje teológico y litúrgico se prefiere el término amor al término más auténtico de caridad.*

Ya dentro de la exposición de la esencia de la caridad, buscada a través de sus objetos propios, como postula su condición de hábito operativo, cabe subrayar, ante todo, el método tan rigurosamente teológico, habitual en Ramírez, de alimentar la Teología de sus fuentes propias, que son la Revelación, la Tradición de los Padres y la interpretación auténtica del Magisterio de la Iglesia. Nuestro autor no necesitó esta orientación metodo-

lógica del Concilio Vaticano II; la había practicado siempre. Sus excepcionales facultades naturales de inteligencia y memoria y su disciplina mental más lograda estuvieron al servicio de la verdad revelada y fielmente transmitida y de su ulterior inteligencia teológica: fides quaerens documentum *y* fides quaerens intellectum.

Primer resultado de su indagación es la delimitación del objeto terminativo de la caridad, que es, directa y primariamente, Dios en sí mismo; directa, pero secundariamente, las personas creadas con las que entramos o debemos entrar en relación de amistad sobrenatural en Dios, desde Dios y para Dios; e, indirectamente, todos los bienes que queremos y deseamos para las personas. La caridad es muy totalitaria («amarás al Señor, tu Dios, con todo *tu corazón, con* toda *tu alma, con* todo *tu poder» —Deut. 6, 5; Mt. 22, 37—; la caridad* «todo *lo excusa,* todo *lo cree,* todo *lo espera,* todo *lo tolera» —1 Cor. 13, 7—), pero muy ordenada y jerárquica en sus objetos. Va primariamente a Dios (término formal especificativo) y, desde Dios, en Dios y hacia Dios, abarca a todos los prójimos, que son todos los hombres y ángeles, que están o pueden estar en comunión amistosa con Dios. Ningún amor más profundo y extenso que el de caridad; ningún modo más rápido y eficaz de llegar a los demás que a través de Dios. La caridad es esencial y específicamente* teocéntrica, *no antropocéntrica. San Pablo vivía y expresaba esto así: «no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2, 20); «todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor. 3, 22-23).*

Otro gran capítulo de esta obra, admirable en información y en profundización teológica, es el referente al motivo formal *de la caridad. Ni la teoría del amor puro (quietismo inactivo) ni la teoría del amor interesado y concupiscente son fieles a la esencia de la caridad. La caridad humana (creada), por más sobrenatural y divina que sea en su término especificativo y en su motivo formal, no deja de ser humana y estar condicionada por el sujeto amante: ama ciertamente a Dios por sí mismo ante todo, pero no a un Dios abstracto o desligado de nosotros, sino a un Dios al que estamos vinculados como hijos, como amigos, internamente dispuestos por la gracia y la caridad para la convivencia amistosa con El. Esta disposición subjetiva no obsta a la pureza del motivo divino de la caridad, sino que hace posible su actuación vital en nosotros. La metafísica de la interferencia intrínseca de la causa formal y material es el hilo conductor de esta magnífica exposición, a la vista siempre del dato positivo y de las orientaciones más o menos explícitas de Santo Tomás.*

Tras haber analizado detenidamente, en la primera sección, lo referente al objeto y motivo de la caridad, las secciones segunda y tercera, sobre sus actos y sobre el mismo hábito de la caridad, resultan fáciles y breves. Una segunda parte proyectada sobre la caridad en relación con otras virtudes y

dones divinos *(cf. n. 4) resultaría igualmente fácil. La cuestión más difícil a este respecto, cual es la relación entre la caridad y la esperanza teologal, queda suficientemente dilucidada en el artículo sobre el motivo formal de la caridad.*

* * *

Al editar esta obra en español, mi labor personal se ha reducido a ofrecer una traducción, lo más fiel posible al texto latino, a un español correcto, aunque inevitablemente técnico con frecuencia. Cuando el término latino desborda el sentido de la expresión española adoptada, indico, entre paréntesis, el término original, en atención a los lectores especializados. Es mía también la numeración del texto, conforme al proceso conceptual del mismo. Pasé, además, a pie de página las notas, que en el original van incluidas en el texto. También he intercalado alguna subdivisión en el texto, concretamente en la nota bibliográfica y en el amplio artículo 2 del cap. 2 de la sección primera, sobre el motivo de la caridad.

* * *

He tenido gusto en incluir esta magnífica obra en la BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES, *cuya dirección he llevado estos años (1971-1978), desde que la tuvo que dejar el P. Vicente Beltrán de Heredia, O.P. († 1973). Es la séptima obra de Ramírez editada por B.T.E.:* De hominis beatitudine, *I, II, III (en colaboración con el C.S.I.C.),* De ordine placita quaedam thomistica, De Episcopatu ut Sacramento deque Episcoporum Collegio, Los Dones del Espíritu Santo, La esencia de la caridad. *El presente volumen hace el número 31 de esta Biblioteca de Teólogos Españoles, fundada en 1930 por el P. Vicente Beltrán de Heredia. En estos siete años de mi dirección pude engrosar la colección con seis gruesos volúmenes. En adelante, la Dirección y Administración de B.T.E. pasan al Instituto Teológico de San Esteban. Ellos las han solicitado para un nuevo lanzamiento editorial. Que así sea.*

VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P.



INDICE SINTETICO

INTRODUCCION

1. *Importancia de este tratado.* No será necesario insistir en la importancia del tratado de la caridad, tanto para la vida cuanto para la misma doctrina cristiana, puesto que ello aparecerá claro a lo largo del mismo. Baste saber que la caridad es como la contraseña e insignia de los discípulos de Cristo, al decir del mismo Señor: «en esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros» [1], pues «éste es mi precepto, que os améis mutuamente como yo os he amado» [2], y «un mandato nuevo os doy, que os améis como yo os he amado y que os améis mutuamente» [3], que es el mayor y primer mandamiento de toda la Ley [4], al ser el fin y perfección de la misma, según aquello del Apóstol: «el fin del precepto es la caridad» [5]; «la plenitud de la ley es la caridad» [6]. Y después de enumerar otras muchas virtudes cristianas: «vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente, siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros», concluye: «Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección» [7]. Todas las demás cosas, por altas y sublimes que sean, sin la caridad no aprovechan nada para la vida eterna [8].

Pero también en el orden doctrinal y de la ciencia teológica goza de principalidad. En ella efectivamente, como forma de todas, se unen y conectan todas las demás virtudes morales y teologales y los mismos dones del Espíritu Santo, y ella convoca y eleva todos estos principios con sus actos y materias hacia su fin propio, que es la bienaventuranza eterna so-

1. *Jn.* 13, 35.
2. *Jn.* 15, 12.
3. *Jn.* 13, 34.
4. *Mt.* 22, 38.
5. *I Tim.* 1, 5.
6. *Rom.* 13, 9.
7. *Col.* 3, 12-14.
8. *I Cor.* 13, 1-3.

brenatural; de ahí que ordene, con la última y suprema ordenación de divina sabiduría, como reina y emperatriz de todo, todas las cosas que pertenecen a la vida y costumbres cristianas. La caridad viene a ser como el último fin sobrenatural de toda la vida humana, principio supremo de la síntesis de toda la vida y de toda la doctrina moral cristiana.

Sobre todo ello oigamos el comentario egregio de San Agustín: «Hermanos míos, quien tiene el corazón lleno de caridad comprende sin error alguno y guarda sin trabajo la múltiple abundancia y la amplísima doctrina de las Sagradas Escrituras, conforme dice el Apóstol: la plenitud de la Ley es la caridad[9]; y en otro lugar: el fin del precepto es la caridad de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera[10]. ¿Y cuál es el cumplimiento del precepto sino la plenitud de la Ley? Que la plenitud de la Ley es la caridad, lo dice también al decir que el fin del precepto es la caridad. No puede dudarse que el templo de Dios es el hombre en el que habita la caridad, pues S. Juan dice que Dios es caridad...[11].

La caridad, con la que amamos a Dios y al prójimo, posee con seguridad toda la grandeza y latitud de la divina revelación. Nuestro único Maestro celestial nos enseña diciendo: amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, y a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos está contenida toda la Ley y los Profetas. Por tanto, si no tienes tiempo para escudriñar todas las páginas de la Sagrada Escritura, leer todos los volúmenes de sermones, penetrar en todos los secretos de las Escrituras, cógete la caridad, de la que pende todo; así tendrás lo que allí aprendiste y lo que no aprendiste. Pues si aprendiste la caridad, aprendiste algo de donde pende lo que quizá no aprendiste; en lo que entiendes de las Escrituras está patente la caridad, y en lo que no entiendes está latente la caridad. Así pues, quien guarda la caridad en las costumbres tiene tanto lo que está patente como lo que está latente en las Sagradas Escrituras.

Por eso, hermanos, abrazad la caridad, dulce y saludable vínculo de las almas, sin la cual el rico es pobre, y con la cual el pobre es rico. En las adversidades tolera, en las prosperidades modera, es fuerte en los duros sufrimientos, es alegre en las buenas obras; es segurísima en la tentación, amplísima en la hospitalidad; es sumamente alegre con los verdaderos hermanos, y sumamente paciente con los falsos. En Abel fue grata por el sacrificio, en Noé fue segura durante el diluvio, segurísima en las peregrinaciones de Abraham, mansísima en Moisés en medio de injurias, como en las tribulaciones de David. En los tres niños espera inocentemente los sua-

9. *Rom.* 13, 9.
10. *I Tim.* 1, 5.
11. *I Jn.* 4, 8.

ves fuegos; en los Macabeos tolera fuertemente los terribles fuegos. Casta en Susana con su marido, casta en Ana viuda, casta en María virgen. Libre en Pedro para argüir, humilde en Pablo para obedecer, humana en los cristianos para confesar, divina en Cristo para perdonar.

Pero ¿qué puedo yo decir de la caridad más y mejor que las alabanzas que entona el Señor por boca del Apóstol al mostrar la vía supereminente diciendo: si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que traslade los montes, si no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiere toda mi hacienda y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha. La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. La caridad no pasa jamás (I Cor. 13, 1-8).

¿Qué es? Es el alma de la Escritura, la fuerza de la Profecía, la salud de los Sacramentos, el fundamento de la ciencia, el fruto de la fe, la riqueza de los pobres, la vida de los moribundos. ¿Qué cosa más magnánima que morir por los impíos? ¿Qué mayor bondad que amar a los enemigos? Ella sola es a quien la felicidad ajena no contrista, porque no es émula. Ella sola es a quien la propia felicidad no engríe, porque no se infla. Ella sola es a quien la conciencia no remuerde, porque no obra mal. Entre los oprobios se mantiene segura, responde al odio con el bien; a la ira responde con placidez, entre las insidias se mantiene inocente; entre la iniquidad está incómoda, respira en la verdad. ¿Qué más fuerte que ella, no para responder a las injurias, sino para no tenerlas en cuenta? ¿Qué más fiel que ella, no a la vanidad, sino a la eternidad? Pues lo tolera todo en la presente vida, porque lo cree todo sobre la vida futura; aguanta todo lo que pasa aquí, porque espera todo lo que se promete allí. En verdad que nunca pasa» [12].

Más breve, pero no menos bellamente, escribe también Luis de Granada: «Oh maravillosa virtud, raíz de todas las virtudes, hija mayor de la gracia, maestra de santidad, espejo de religión, peso de merecimientos, vestidura de bodas, heredad de los hijos de Dios, llave del paraíso, mantenimiento del alma, dulzura del corazón, fortaleza de los que pelean, corona de los que vencen, hermana de la verdad, madre de la sabiduría, compañera de los santos, alegría de los ángeles, espanto de los demonios, victoria de los vicios y cumplimiento de toda perfección.

12. San Agustin, *Sermo* 350, Opera, ed. Maur. Venetiis 1773, t. VII, col. 1347-1350.

Sin ti desfallecen las fuerzas humanas, oscurece el entendimiento, queda sin vida la fe, presume vanamente la confianza, piérdese el mérito de todo el bien que se hace, deshácese la liga del amor fraternal. Mas contigo está el hombre en las tentaciones fuerte, en las prosperidades humilde y en las adversidades seguro» [13].

2. *Dificultad del tratado.* Junto con esto, el tratado de la caridad es muy difícil. Y esto por tres razones. *Primera,* porque la caridad pertenece esencialmente al amor, y las cosas del amor o que miran al amor son las más difíciles de entender, como lo son en general todas las cosas que pertenecen a la voluntad o apetito, que no se nos hacen inteligibles si no es por analogía con la naturaleza o con el entendimiento.

Segunda, porque la caridad goza de primacía entre todas las cosas referentes al amor, por ser la suprema entre todas las virtudes y de un orden totalmente teológico y sobrenatural. Ahora bien, cuando una cosa es más alta y más divina tanto nos resulta más difícil de entender en estado de viadores. En este sentido el tratado de la caridad es más sutil que el tratado de todas las demás virtudes y de los dones del Espíritu Santo; y por eso mismo viene a ser la culminación, complemento y fin interno de toda la teología moral de los viadores.

Tercera, porque en este tratado queremos hablar solamente de *la esencia de la caridad.* Ahora bien, es claro que el estudio de la esencia de la caridad es el más difícil entre todos los que se refieren de cualquier modo a la caridad, por ser la raíz y el fundamento de todos ellos; como, en general la cuestión de las esencias de las cosas es la más difícil y escabrosa en toda ciencia o disciplina.

Es verdad que todos nosotros hemos oído, ya desde la niñez, muchas cosas sobre la caridad, en la catequesis, en sermones, en ejercicios espirituales, en las lecturas espirituales, y que también hemos hecho actos de caridad para con Dios, para con nosotros mismos y para con el prójimo. Pero todo esto, si bien ayuda mucho a alcanzar el conocimiento de la caridad, está muy lejos del conocimiento aquilatado y verdaderamente científico que buscamos ahora. Son conocimientos vulgares, meramente usuales, no plenamente conscientes y aquilatados y mentalmente elaborados y fijados.

Este tratado exige, por tanto, aplicar bien todas las fuerzas y poner todo el empeño en él, con la máxima humildad y perfecta docilidad a Dios, que es quien enseña y otorga la caridad. Valgan aquí las palabras del Salmo 33, 9: «gustad y ved qué suave es el Señor». «En primer lugar —dice Santo Tomás—, exhorta a la experiencia; en segundo lugar, pone el efecto

13. LUIS DE GRANADA, *Adiciones al Memorial de la vida cristiana,* Primera Parte, cap. 1, & 9. Obras, ed. J. Cuervo, t. IV, p. 36.

de la experiencia... La experiencia se nutre de realidad por el sentido, aunque de modo distinto sobre lo presente y sobre lo ausente: lo ausente se experimenta por la vista, el olfato y el oído; lo presente, por el tacto y el gusto. Por el tacto, lo presente extrínseco; por el gusto, lo presente intrínseco.

Pero Dios no está lejos de nosotros ni fuera de nosotros, sino en nosotros, según dice Jeremías: Tú estás en nosotros, Señor. De ahí que la experiencia de la bondad divina se llame gustación, según I Petr. 2, 4: si es que habéis gustado qué dulce es el Señor; y Prov. 31, 18: gustó y vio que su trato es bueno.

Mas el efecto de la experiencia es doble: uno es la certeza del entendimiento; otro, la seguridad del afecto. En cuanto a lo primero, dice: *y ved.* Efectivamente, si bien en las cosas corporales primero se ve y luego se gusta, en las cosas espirituales primero se gusta y luego se ve, pues nadie conoce sin gustar. De ahí que diga primero *gustad,* y luego *ved.*

En cuanto a lo segundo dice: *qué suave es el Señor*; como en Sap. 12, 1: ¡Oh qué bueno y suave es, Señor, tu espíritu en todas las cosas! Y en el Salmo 30, 20: ¡Qué grande es tu dulzura, Señor, guardada para los que te temen!» [14].

3. *Método a seguir.* Para superar estas dificultades ayudará mucho tener por maestro y guía a Santo Tomás, que, sin restar mérito a los demás, trató con mayor profundidad y plenitud de esta virtud divina, como de las otras, que todos los demás autores, especialmente a lo largo de las veinticuatro cuestiones que le dedica en la Suma Teológica.

Por nuestra parte, por falta de tiempo, no podremos comentar todas estas cuestiones; nos limitaremos a los puntos fundamentales, que serán la clave para entender con facilidad lo demás, esto es, lo referente a la esencia de la caridad; pues, averiguado esto, lo demás fluye espontáneamente.

Dentro de este ámbito, seguiremos los pasos del Santo Doctor con cierta libertad de movimiento en cuanto a la ordenación de la materia. Y es que él, al someter a crítica los problemas planteados en su tiempo, se desvía a veces del camino recto de la indagación científica y de la enseñanza doctrinal, o se distrae, al menos, en pequeños problemas menos útiles. Así, pues, dejando de lado las cuestiones menos útiles, más propias de un expositor literal del texto, ordenaremos toda nuestra materia según la exigencia científica del estudio de las virtudes, de modo parecido a como hizo el mismo Santo Tomás al tratar de la fe y de la esperanza. Así nuestra exposición será totalmente tomista en la realidad, cambiando sólo el orden y modo de exposición.

14. SANTO TOMAS, *In Psalmum* 33. Opera, Venetiis 1593, t. XIII, fol. 41 rb.

Sin embargo, para no echar de menos la síntesis de Santo Tomás, queremos ofrecer aquí un esquema con el conjunto ordenado de sus cuestiones:

Sobre la caridad:

I) *Propiamente* dicha, esto es, la *virtud* de la caridad:
- A) *Directamente* o en sí misma:
  - a) El *hábito* de la caridad:
    - 1) Absolutamente o en sí mismo: sobre la misma caridad (q. 23)
    - 2) Relativamente al propio sujeto de inhesión: sobre el sujeto «quo» de la caridad (q. 24).
  - b) El *objeto* material de la caridad:
    - 1) Absolutamente o en sí: número de objetos (q. 25).
    - 2) Relativamente al objeto principal: orden de los objetos (q. 26).
  - c) Los *actos y efectos* de la caridad:
    - 1) Interiores o dentro de la voluntad:
      - α) elícitos:
        - — respecto de Dios principalmente: el gozo (q. 28).
        - — respecto de Dios, del prójimo y de sí mismo: la paz (q. 29).
      - β) imperados, siendo producidos por otra virtud aneja a la caridad: la misericordia (q. 30).
    - 2) exteriores o fuera de la voluntad:
      - α) universal, para todos: la beneficencia (q. 31).
      - β) particular, respecto de los míseros y necesitados:
        - — corporal: limosna (q. 32).
        - — espiritual: la corrección fraterna (q. 33).
- B) *Indirectamente* y cuasi accidentalmente, es decir, sobre:
  - a) *Su corruptivo*, o vicios y pecados opuestos a sus actos:
    - 1) al primario o principal de dilección: el odio (q. 34).
    - 2) a los secundarios y derivados del primario:
      - α) a los interiores, es decir, al:
        - — al gozo en el bien:
          - — divino, que es del mismo Dios: la acedia (q. 35).
          - — divino, que es del prójimo: la envidia (q. 36).
        - — a la paz:
          - — interior, del corazón: la discordia (q. 37).
          - — exterior:
            - — de palabra: la contienda (q. 38).

— en hechos contra la sociedad:
  — sobrenatural: el cisma (q. 39).
  — natural o civil, entre:
    — naciones o estados: la guerra (q. 40).
    — parte de una nación:
      — entre pocos: la lucha (q. 41).
      — entre muchos: la sedición (q. 42).

β) al acto exterior de beneficencia:
  — agrediendo (propiamente contra la justicia).
  — no agrediendo, sino escandalizando: el escándalo (q. 43).

b) *Su defensa,* es decir, sus preceptos, tanto afirmativos de sus actos como negativos de los actos opuestos (q. 44).

II) *Reductivamente* dicha, esto es, el *don de sabiduría,* correspondiente a la caridad:

A) Directamente o en sí: sobre el mismo don de sabiduría (q. 45).

B) Indirectamente y cuasi accidentalmente, sobre el vicio opuesto a la sabiduría: la estulticia (a. 46).

4. *División de nuestro tratado.* La naturaleza o esencia de la caridad se puede dar a conocer de dos modos:

Primero, por sus propias causas, sobre todo por su causa cuasi formal y especificativa, que es el propio acto sobre el propio objeto formal, que nos da su definición o esencia metafísica. Efectivamente, la caridad es esencialmente una virtud, es decir, un hábito operativo bueno; y el hábito operativo «debe definirse por el propio acto en comparación al propio objeto»[15]. Y por ser virtud teológica, «cuyo objeto es a la vez fin»[16], con ello queda asignada su propia causa final.

Sin embargo, la plena y perfecta definición de la caridad debe tomarse de todas sus causas conjuntamente, según aquello de Santo Tomás: «la razón perfecta de cada cosa se toma de todas sus causas»[16], que nos dan su definición o esencia física; porque «si se encuentra una definición que exprese el ser de la cosa según todas sus causas propias, será perfectísima y única»[17].

15. SANTO TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 4, 1.
16. *Ibidem.*
16. *Ibidem,* I-II, 55, 4.
17. *In I Sent.,* dist. 1, expositio textus.

Es necesario, por tanto, asignar, además de la causa formal, sus otras dos causas, a saber, la eficiente y la cuasi material, tanto *in qua*, que es el propio sujeto de inhesión, como *circa quam*, que es el propio objeto material. Esta cuasi materia *circa quam*, por ser de algún modo correlativa al objeto formal, se expondrá juntamente con la causa cuasi formal.

Segundo, en comparación con otras virtudes y otros dones sobrenaturales, con los que parece guardar cierta relación, como es la gracia habitual, el *lumen gloriae*, y la bienaventuranza formal.

Por otra parte, como la palabra caridad tiene muchos sentidos, antes de nada, para evitar equívocos, hay que distinguir sus diversos sentidos, a fin de fijar y definir aquel en que la vamos a tomar nosotros.

En atención a todo ello, el orden y la división de nuestro tratado puede condensarse en el siguiente esquema:

Sobre la caridad:

- I) La palabra *caridad* y sus afines.
- II) *Esencia* de la caridad:
  - A) *Absolutamente o en sí misma*:
    - a) su esencia *metafísica*, tomada de su causa cuasi formal o específica:
      - 1) el objeto de la caridad:
        - α) material.
        - β) formal.
      - 2) los actos de la caridad.
        - α) interiores.
        - β) exteriores.
      - 3) el hábito mismo de la caridad.
    - b) su esencia *física*, tomada de todas sus causas conjuntamente:
      - 1) la causa cuasi formal y final.
      - 2) la causa cuasi material *in qua* o sujeto propio.
      - 3) su propia causa eficiente.
  - B) *Relativamente* a otras virtudes y dones divinos:
    - a) relativamente a otras virtudes inferiores:
      - 1) su excelencia sobre las demás virtudes.
      - 2) su poder meritorio.
      - 3) forma de todas las demás.
      - 4) ordenadora y reina de todas las demás.
    - b) relativmaente a otros dones superiores:
      - 1) a la gracia habitual.
      - 2) a la luz de la gloria.
      - 3) a la bienaventuranza formal.

5. *Orientación bibliográfica.* Sobre la caridad y el amor se encuentra mucho escrito en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres de la Iglesia, en los Teólogos, en los Escritores Espirituales. Por otra parte, como la caridad es cierta amistad, al teólogo puede servirle de ayuda todo lo que los filósofos han enseñado sobre la amistad y el amor.

A) *Sagrada Escritura*:

Apenas hay libro de la Sagrada Escritura que no hable del amor de Dios y del prójimo. Tratan especialmente de la caridad el *Cantar de los Cantares*, el *Evangelio de San Juan*, las *Cartas de San Juan* y las *Cartas de San Pablo*.

B) *Filósofos*:

Sobre el amor más bien que sobre la caridad habló hermosamente PLATON, tanto en *Lyside*, como en *Symposio* y en *Phaedro* (Opera, ed. Didot, t. I, pp. 540-555; 661-682; 698-737).

CLEANTES publicó el libro περὶ φιλίας, que no se conserva; se conservan fragmentos de otra obra suya titulada περὶ χάριτος (*Veterum Stoicorum fragmenta*, ed. J. von Arnim, t. I, nn. 578-580, pp. 130-131). También se conservan fragmentos de las obras de CRYSIPPO περὶ φιλίας y περὶ χαρίτων (*Ibídem*, t. III, pp. 180-182).

Pero sobresale sobre todos ARISTOTELES, el verdadero creador de la filosofía de la amistad. De ella, περὶ φιλίας, trata ampliamente a lo largo de dos libros de la *Etica a Nicómaco* (Opera, ed. Didot, t. II, pp. 90-116). También se conserva algo en los Fragmentos (*Apophthegmata*, n. 37, t. IV, pp. 314-315); a lo que hay que añadir la enseñanza aristotélica de la *Etica a Eudemo*, lib. VII, cap. 1-12 (t. II, pp. 218-237) y en la *Magna Moral*, lib. II, cap. 11-17 (pp. 174-183), y en la *Política*, lib. VII, cap. 6 (t. I, pp. 608-609), y, principalmente en la *Retórica*, lib. II, cap. 4 (t. I, pp. 351-353). EMILIO KRANTZ escribió una tesis doctoral en la Sorbona *De amicitia apud Aristotelem* (Paris 1882).

TEOFRASTO, escribió también, en la línea de Aristóteles, una obra titulada περὶ φιλίας, sobre la cual puede consultarse G. HEYLBUT, *De Theophrasti libris* περὶ φιλίας (Bonn 1876).

EPICURO cultivó mucho la amistad y logró tener muchos amigos. Sobre él pueden consultarse DIOGENES LAERCIO, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthematibus*, lib. X, 10 (ed. Didot, p. 253); E. JOYAU, *Epicure*, pp. 200-207 (Paris 1910); J. M. GOYAN, *La morale d'Epicure*[7], pp. 130-144 (Paris 1927); E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, t. II, pp. 287-303 (Firenze 1936).

También es de tener en cuenta PLUTARCO, de quien se conservan algunos fragmentos de su libro y de su carta περὶ φιλίας (Opera, ed. Didot, t. V, pp. 38-39) y de los *Comentarios a Hesiodo*, nn. 39-40 (*Ibídem*, p. 29).

Entre los autores latinos disertó elegantemente sobre la amistad TULIO CICERON en su *Laelio sive De amicitia* (Opera, ed. Olivet, t. III, pp. 454-492).

VALERIO MAXIMO trató también el tema en *De dictis factisque memorabilibus*, lib. IV, cap. 7, t. I, pp. 313-325 (Paris 1822).

Desde la Edad Media se han escrito muchos libros sobre el amor. Merecen citarse, entre otros, RAIMUNDO LULIO, *Llibre de amic e amat*, editado en español recientemente (Obras literarias, ed. BAC, pp. 479-523); ARNALDO DE VILLANOVA, *De amore heroico* (Basilea 1585); LEON HEBREO, *Dialogi d'amore* (Venetiis 1541); JUAN MANUEL, *De las maneras del amor* (Biblioteca de Autores Españoles, t. 51, pp. 276-278); ALFONSO DE MADRIGAL, *Tratado del amor* (cf. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, t. I, p. 441, Madrid 1940); ANDRES CAPELLAN, *De amore libri tres* (ed. A. Pagès, Castellón 1930); L. DUGOS, *L'amitié antique* [2] (Paris 1914); L. ROUZIC, *Essai sur l'amitié* [24] (Paris 1926); E. FAGUET, *De l'amitié* (Paris 1926); H. D. NOBLE, O.P., *L'amitié* (Paris 1941).

C) *Santos Padres*:

Entre los Padres *Griegos* pueden citarse SAN JUAN CRISOSTOMO, *De perfecta caritate* (MG. 56, 279-291), y el opúsculo *De caritate*, que anda entre sus obras (MG. 60, 773-776).

MACARIO EGIPCIO, *De caritate* (MG. 34, 907-936).

TEODORETO, *De divina et sancta caritate* (MG. 82, 1497-1521).

MAXIMO CONFESOR, Abad, *Centuriae I-IV De caritate* (MG. 90, 959-1080).

EUSEBIO ALEJANDRINO, *De caritate* (MG. 86, 323-328).

Entre los Padres *Latinos* sobresale SAN AGUSTIN, llamado con razón el Doctor de la caridad, quien decía de sí mismo: «Hermanos, yo no me canso de hablar de la caridad en nombre de Cristo» (*In Epistolam I Joannis*, tract. 9, n. 11). Sobre la amistad habla principalmente en *Lib. IV Confessionum*, cap. 6-14 (Opera, ed. cit., t. I, col. 116-121); sobre la caridad, en los *Sermones* 349 y 350 (ed. cit., t. 7, col. 1346-1350); sobre el amor, frecuentísimamente, v. gr. *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 7 (t. 7, col. 467-468). Puede consultarse en el índice general los vocablos *amicitia, amor, caritas, dilectio*. Muchos de sus textos se encuentran recogidos en A. TONNA-BARTHET, *De vita christiana libri septem ex genuinis operibus S. P. Augustini* [2], pp. 199-237 (Romae 1927), y, sobre todo, en F. MAYO, *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. II, pp. 296-367 (Paris 1885). Exponen su doctrina J. MAUSBAHC, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg in Br. 1909); F. CAY-

RE, *Les sources de l'amour divin* (Paris 1933); G. COMBES, *La charité d' après Saint Augustin* (Paris 1934).

JUAN CASIANO merece también mencionarse por sus *Institutiones Coenobiorum*, lib. II, cap. 15 (ML. 49, 483), y, sobre todo, por sus *Colaciones*, col. 16 (ML. 49, 1011-1044), donde habla de la amistad. Expone su doctrina SALVATOR MASILI, O.S.B., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione* (Roma 1936).

D) *Teólogos*:

a) Entre los primeros teóólogos que hablaron de la caridad hay que mencionar:

PASCASIO RADBERTO, *Libri tres de fide, spe et caritate* (ML. 120, 1387-1489).

S. BERNARDO, *De Deo diligendo* (ML. 182, 973-1000). Corren, además, entre sus obras: *Liber de caritate* (ML. 184, 583-635), *De timore et caritate* (ML. 184, 806-811), *Opusculum de caritate* (ML. 184, 1206-1209), y *De dilectione Dei* (ML. 184, 1220-1222).

HUGO DE SAN VICTOR, *Tractatus de fide, spe et caritate* (ML. 176, 41-79), *Liber de laude caritatis* (ML. 176, 970-977).

RICARDO DE SAN VICTOR, *Tractatus de laudibus caritatis* (ML. 196, 1195-1207).

ALREDO ABAB, *Speculum caritatis* (ML. 195, 505-621), *De spirituali amicitia* (ML. 195, 639-702).

BALDUINO CANTUARIENSE, *Sermo de dilectione Dei* (ML. 204, 417-429), *De vulnere caritatis* (ML. 204, 477-483), *De caritate* (ML. 204, 535-539).

PEDRO BLESENSE, *Tractatus de amicitia christiana* (ML. 207, 870-895), *Tractatus de caritate* (ML. 207, 895-957), *De amicitia*, que corre entre las obras de Casiodoro, aunque es del Blesense (ML. 69, 436).

GUILLERMO ABAD DE SAN TEODORICO, *Tractatus de natura et dignitate amoris* (ML. 184, 379-407).

INOCENCIO III, *Encomium caritatis* (ML. 217, 761-763).

PEDRO LOMBARDO, *I Sententiarum*, d. 17; *III Sententiarum*, d. 27-32.

GUILLERMO DE ALVERNIA, *De moribus*, cap. 4 (Opera, pp. 195-203, Venetiis 1591).

GUILLERMO PERALDO, O.P., *De caritate* (Summa virtutum et vitiorum, IP., tract. 4, t. I, pp. 219-280, Lugduni 1554).

S. BUENAVENTURA, *In I Sententiarum*, dist. 17; *In III Sententiarum*, dist. 27-32; *De triplici via sive incendium amoris* (ed. Quaracchi 1926, pp. 1-39); *Questions disputées De caritate, de novissimis* (ed. P. Glorieux, Paris 1936-1938, en «La France Franciscaine»).

S. ALBERTO MAGNO, *In VIII et IX Ethicorum*; *In I Sententiarum*, d. 17; *In III Sententiarum*, dist. 27-32. En sus *Enarrationes super Evangelia*, sobre todo en el comentario a San Juan, ha dejado muy profundas y hermosas reflexiones.

S. TOMAS DE AQUINO, *In VIII et IX Ethicorum*; *De perfectione vitae spiritualis* (ed. Mandonnet, t. IV, pp. 196-264), *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis* (*Ibídem*, pp. 413-455), *In Librum Dionysii de Divinis nominibus*, cap. 4 (ed. cit., t. II, pp. 328-474), cap. 11 (pp. 601-625), *In Evangelium secundum Ioannem*, *In Epistolas S. Pauli*, *In I Sententiarum*, d. 17; *In III Sententiarum*, d. 27-32; *Quaestio disputata De caritate*; *Summa Theologiae*, I-II, qq. 26-28; II-II, qq. 23-45.

RAINERIO DE PISA, O.P., *Pantheologia*, en las palabras *amicitia*, *amor*, *caritas*, *dilectio*, t. I, pp. 59-96, 96-132, 328-352, 610-647, Venetiis 1585.

b) Todos los teólogos que escribieron *Comentarios a los libros de las sentencias y a la Suma Teológica* de Santo Tomás. Entre los comentaristas de las Sentencias destaquemos los siguientes: PEDRO DE TARANTASIA, RICARDO DE MEDIAVILLA, EGIDIO ROMANO, DURANDO DE SAN PORCIANO, HERVEO DE NEDELLEC, PEDRO DE LA PALU, JUAN CAPREOLO, DIEGO DE DEZA, DIONISIO CARTUJANO, TOMAS DE ARGENTINA, LORENZO BRANCATO DE LAURIA, JUAN DUNS ESCOTO, GUILLERMO ESTIO, BARTOLOME MASTRIO DE MELDULA. Entre los comentaristas de la Suma Teológica merecen tenerse en cuenta CAYETANO, CAPPONI DE PORRECTA, JUAN DE SANTO TOMAS, FRANCISCO SYLVIO, JERONIMO DE MEDICIS, TOMAS PEGUES, *In I-II et in II-II*; BARTOLOME DE MEDINA, GREGORIO MARTINEZ, ILDEFONSO BATISTA, *In I-II*; LUIS DE LEON, PEDRO DE ARAGON, FRANCISCO TOLEDO, GREGORIO VALENCIA, FRANCISCO SUAREZ, DOMINGO BAÑEZ, VICENTE FERRER, FRANCISCO DE VITORIA, JUAN MARTINEZ DEL PRADO, GONET, JOSE RIBAS, SALMANTICENSES, *In II-II*.

c) Algunos teólogos editaron *estudios monográficos* sobre la caridad:

DOMINGO DE SOTO, *Tratado del amor de Dios* (Madrid 1780).

A. MASSOULIÉ, O.P., *Traité de l'amour de Dieu, ou la nature, la pureté et la perfection de la charité sont expliqués selon les principes des Pères, surtout de Saint Thomas* (Paris 1699).

B. DE RUBEIS, O.P., *De caritate virtute theologica eiusque natura, multiplici actu, perfectione, praecepto, vi etiam iustificandi hominem et appretiatione Dei super omnia, ordine in subiectis diligendis obiectisque, intentione, puritate operumque in Deum relatione, ac interitu demum per lethale paccatum, tractatus theologicus* (Venetiis 1758).

A. D. SERTILLANGES, O.P., *L'amour chrétien* (Paris 1920).

H. D. NOBLE, O.P., *L'amitié avec Dieu* (Paris 1927).

R. Garrigou-Lagrange, O.P., *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* (Juvisy 1930).

H. Wilms, *Die Gottesfreundschaft nach dem hl. Thomas von Aquin* (Vechta in Old 1935).

Juan Arellano, *Tratado político y moral de la verdadera amistad cristiana* (Murcia 1684).

L. A. Muratori, *Della carità cristiana in quanto che essa è amore del prossimo* (2 vols., Siena 1789).

E. Erdey, *Das Problem der Liebe* (Kalocsa 1922).

R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre des Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 und 13 Jahrhunderts* (Augsburg 1928).

T. E. van Roey, *De virtute caritatis quaestiones selectae* (Mechlinae 1929).

E. van Steenberghe, *Amitié*, en «Dictionnaire de Spiritualité», t. I, 500-529.

A. Royo Marin, O.P., *Teología de la caridad*, Madrid, BAC, 1960.

d) Sobre *problemas especiales* de la caridad:

H. D. Simonin, O.P., *Autour de la solution thomiste du problème de l' amour*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age», 6 (1932) pp. 174-276.

P. Rouselot, S.J., *Pour la histoire du probème de l'amour au Moyen-Age*, en «Beiträge zur Geschiche der Philosophie des Mittelalters, Bd 6 (Münster 1908).

Fr. Hanck, *Die Freundschaft bei den Griechen und in Neuen Testament* (Leipzig 1928).

J. Keller, O.P., *De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina*, en «Xenia thomistica», t. II, pp. 233-276 (Romae 1924).

A. Teixidor, S.J., *De ratione formali amicitiae Dei in homine iusto non ad solum habitum caritatis reducenda, sed per gratiam sanctificantem maxime explicanda*, en «Analecta Sacra Tarraconensia» 5 (1929) pp. 1-30.

L. Lavaud, O.P., *La charité comme amitié d'après Saint Thomas d' Aquin*, en «Revue Thomiste» 12 (1929), pp. 445-475).

Fr. Hatheyer, S.J., *Die Lehre des hl. Thomas über die Gottesliebe*, en «Zeitschrifte für Katholische Theologie» 4 (1912), pp. 78 ss., 222 ss.

F. Dander, S.J., *Grundstsliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, en «Zeitschift fur Aszetik und Mystik» 6 (1931), pp. 132-145.

J. de Vries, S.J., *Der akt des Gotteslieb nach der Lehre des hl. Thomas*, en «Zeitschrift fur Aszetik und Mystik» 5 (1930), p. 1934.

T. TASCON, O.P., *Caridad, amistad y beatitud según Santo Tomás. Reflexiones sobre la doctrina expuesta*, en «Revista del Clero Leonés» 4 (1929), pp. 98-104, 195-199, 316-321.

L. B. GILLON, O.P., *A propos de la théorie thomiste de l'amitié*, en «Angelicum» 25 (1948), pp. 3-17; *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, en «Revue Thomiste» 49 (1946), pp. 322-329.

TH. CHARLAND, O.P., *Philosophie de l'amitié*, en «Revue Dominicaine» (Montréal) 39 (1933), pp. 221-240; *Ni Bossuet ni Fénelon, mais Saint Thomas, ibídem*, pp. 257-274.

TH. COCONNIER, O.P., *La charité d'après Saint Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste» 12 (1904), pp. 647-660; 14 (1906), pp. 10-30; 15 (1907), pp. 1-17.

P. PHILIPPE, O.P., *Le rôle de la amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas* (Roma 1938).

A. LEMONNYER, O.P., *Amour interessé et pur amour*, en «Vie Spirituelle» 58 (1939), pp. 132-145; *Comment nous aimer en chrétiens, ibídem*, pp. 225-237.

F. ZIGON, *Der Begriff des Caritas beim Lombardus und der hl. Thomas von Aquin*, en «Divus Thomas» Frib. 4 (1926), pp. 404-424.

J. STUFLER, S.J., *Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der Caritas*, en «Zeitschrift der Katholische Theologie» 51 (1927), pp. 299-408.

J. ERNST, *Gottesliebe und Sittlichkeit* (Tübingen 1907); *Die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit*, en «Der Katholik», Heft 11 (1910).

A. STEVAUX, *La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de Saint Albert, de Saint Bonaventure et de Saint Thomas*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 34 (1948), pp. 59-97.

Z. ALSZEGHY, S.J., *Grundformen der Liebe* (Roma 1946).

R. SCHULTES, O.P., *De caritate ut forma virtutum*, en «Divus Thomas» Piac. (1928).

V. URMANOWICZ, *De formatione virtutum a caritate* (Vilna 1931).

C. SPICQ, *Agape dans le N. Testament. Analyse des textes* (Paris 1966).

e) Sobre el *amor puro* y el *amor interesado*, tal como lo exponen los quietistas y semiquietistas, pueden consultarse:

MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*, ed. J. de Entrambasaguas (Madrid, s.a.).

F. FENELON, *Explication des maximes des saints sur la vie interieur*, ed. critique de A. Cherel (Paris 1911).

P. PETRUCCI, *Della contemplazione mistica acquisita* (Jesi 1681). *Il nulla delle nature et il tutto di Dio* (Jesi 1682).

P. DUDON, S.J., *Le quietiste espagnol Michel de Molinos* (Paris 1921).

J. de Entrambasaguas, *Introducción a la edición de la Guía espiritual*, pp. 7-60.

P. Segneri, S.J., *Concordia tra la fatica et la quiete nella'orazione.*

Francisco de Posadas (Beato), O.P., *Triunfos de la castidad contra la lujuria diabólica de Molinos* (Córdoba 1698).

A. Massoulie, O.P., *Traité de la veritable oraison, où les erreurs des quietistes son refutées et les maximes des saints sur la vie interieur sont expliquées selon les principes de Saint Thomas* (Paris 1699).

Domingo Ricci, O.P., *Homo interior iuxta Doctoris Angelici doctrinam necnon Sanctorum Patrum expositus, ad explodendos errores Michaelis de Molinos* (Nápoles 1709).

Pedro Sanchez, O.P., *Quodlibeta Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ad mysticas doctrinas applicata reflexionibus aliquibus annexis pro securiori via spiritus, in quibus omnes propositiones molinosistarum de verbo ad verbum impugnantur* (Sevilla 1717).

A. Metteucci, Ord.Min.Obs., *Observationes doctrinales adversus quietistarum errores* (Venetiis 1711).

Vicente Calatayud, Orat., *Divus Thomas cum Patribus et Prophetis locutus, priscorum et recentiorum errorum spurcissimas tenebras mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans* (Valentiae 1744).

N. Terzaga, *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudomysticos, quorum historia texitur et errores confutantur* (Venetiis 1764).

A. Arbiol, O.Min.Obs., *Desengaños místicos* (Zaragoza 1712).

N. Malebranche, Orat., *De l'amour de Dieu, en quel sens il doit être desinteressé* (Lyon 1677).

Honorato de Santa Maria (= Blas Vanzelle), Ord.C.Desc., *Les motifs et la pratique de l'amour de Dieu* (Paris 1713).

Casimiro de Marsala, Ord.Min.Cap., *Dissertationes mystico-scholasticae adversus pseudomysticos huius aevi* (Panormi 1748); *Crisis mystico-dogmatica adversus propositiones Michaelis Molinos ab Innocentio XI proscriptas* (Panormi 1751); *Tractatus de amore Dei in quo impugnantur propositiones archiepiscopi cameracensis Dom. Francisci Fenelon de Salignac* (Panormi 1751).

Cardenal Guillermo de la Lazerne, *Eclairissements sur l'amour pur de Dieu* (Paris 1815).

Cardenal Gennari, *Del falso misticismo* (Roma 1907).

Vicente Bolgeni, S.J. (1733-1811) se fue al otro extremo, el cual intentó impugnar la obra de B. de Rubeis *De caritate*, pretendiendo sostener que el acto propio de la caridad para con Dios es amor de concupiscencia, y que el amor de amistad para con Dios a nosotros nos resulta imposible, a cuyo fin publicó dos volúmenes *Della carità o amor di Dio* (Roma 1788).

LORENZO HERVAS Y PANDURO, S.J. se sumó a la posición de Bolgeni en su obra *Analisi filosofico-teologica della natura della carità ossia dell'amor di Dio* (Foligno 1792).

MAZZARELLI, S.J. impugnó a Bolgeni, tanto en la *Lettera amichevole* (Foligno 1790), como en el opúsculo *Del motivo formale specifico e primario dell'atto de carità* (Foligno 1791), y en la *Risposta ad alcune obiezione che potrebbero farsi al opusculo* (Foligno 1791).

JOAQUIN CORTES, S.J. escribió una *Antibolgeniana dissertatio de amore Dei* (Forli 1790), a la que impugnó Bolgeni, y replicó Cortés con *Dissertazione antibolgeniana difesa* (Roma 1793).

ANTONIO JOSE REGONO, S.J. disiente también de Bolgeni en *Rimostranze amichevole fatte al chiarissimo auttore della dissertazione* (Venecia 1791).

JOSE CHANTRE HERRERA, S.J. escribe *Tractatus de Caritate eiusque discrimine ab spe theologica ceterisque virtutibus infusis, in quo expenditur ad loca theologica systema Joannis Vincentii Bolgeni de amore Dei. Accedit appendix super novissima eiusdem Apologia* (Bolonia 1792).

JUAN BAUTISTA GENTILINI, S.J., *Sopra la virtù de la carità* (Brixia 1803).

TEOFILO CRISTIANI impugnó igualmente a Bolgeni en sus *Lettere teologico-critiche sull'amore di Dio* (Firmio 1791).

AGAPITO DE PALESTRINA, Ord.Min.Ref. hace lo mismo en *Idea genuina della carità o amor di Dio opposita ai pensamenti dei signori Gianvincenzo Bolgeni e Lorenzo Hervás* (Roma 1800).

VICENTE BOLGENI intentó defender su doctrina no sin dureza en dos nuevas obras: *Schiarimenti in confermazione e difesa della sua dissertazione sopra la carità o amor di Dio* (Foligno 1790) y *Apologia dell'amor di Dio detto di concupiscenza* (Foligno 1792), a la cual se refieren las *Rimostranze* de Joaquín Cortés y el *Appendix* de José Chantre Herrera.

f) Sobre los *preceptos de la caridad* escribieron entre otros:

ALBERTO COMES DE GUTTENSTEIN, *Tractatus de caritate erga Deum et proximum* (Praga 1547).

PEDRO BRAVO, *De primo et magno caritatis praecepto* (Alcalá 1533).

EUSEBIO AMORT, O.S.B., *Idea amoris divini seu expositio distincta primi et maximi mandati* (Augsburgo 1738); *Systema doctrinae circa duo praecepta spei et caritatis* (Augsburgo 1746).

CORBINIANO LUYDL, O.S.Franc., *De primo et maximo divinae dilectionis mandato relegato ac revocato diatribe, socratica methodo pertractata, qua propositiones diversae ecclesiastica censura notatae clarius exponuntur* (Salsburgo 1760).

RAIMUNDO RECROSIO, Cl.Reg., *De ordine amoris seu theologia ethicotheorica ex maximo et primo dilectionis mandato* (Milán 1719).

E) *Autores de Teología Espiritual*:

JUAN DOMINICI (Beato), O.P., *Dell amor di carità* (última ed. Bolonia 1889). Es como un comentario a 1 Cor 13.

JERONIMO SAVONAROLA, O.P., *Trattato dell'amor di Giesù Cristo* (Florencia 1496).

JUAN FRANCISCO PICO DELLA MIRANDOLA (sobrino del celebérrimo Pico della Mirandola), *De amore divino libri quatuor* (Roma 1516).

DOMINGO SZCREDAI, S.J., *Caritas initialis, affectiva supra omnia, sacramentalis, et virtualis sive disquisitio de amore Dei ad sacramentum paenitentiae et ad omnium virtutum et actionum sumanarum finem pernecessaria* (Alba Carolina 1792).

CLAUDIO PELLATIER, *Traité de la charité envers le prochain et de ses vraies charactères* (Paris 1728); *Traité de la charité envers Dieu ou de l' amour de Dieu et de ses vraies charactères* (Paris 1729).

IVO PARISIENSE, Ord.Min.Cap., *Progressus divini amoris, scilicet de divino amore nascente, patiente, operante et fruente* (Paris 1644).

JOSE DUGUET, Orat., *Explications des qualités ou des charactères que saint Paul donne à la charité* (Paris 1727). Ha sido puesta en el índice el 7 de octubre de 1746.

TOMAS DE ESTELLA, O.P., *Oratio de caritate habita in Concilio Tridentino* (Acta, t. V, n. 319, pp. 811-817).

LUIS DE GRANADA, O.P., *Tratado del amor de Dios* (Obras, ed. J. Cuervo, t. IV, pp. 15-250).

JUAN DE LOS ANGELES, O.Fr.Min., *Triunfos del amor de Dios* (ed. Jaime Sala, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. 20, pp. 1-31, Madrid 1912).

DIEGO DE ESTELLA, O.F.M., *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (Madrid 1920).

ALONSO OROZCO (Beato), O.S.A., *Memorial de amor santo* (Obras, t. II, pp. 165-322, Madrid 1636); *Libro de la suavidad de Dios* (*Ibídem*, pp. 465-608).

CRISTOFORO DE FONSECA, O.S.A., *Tratado del amor de Dios* (Barcelona 1608).

E. NIERENBERG, S.J., *Afición y amor a Jesús y María* (Madrid, s.a., Apostolado de la Prensa).

FRANCISCO DE JESUS MARIA, O.C.Desc., *Excelencias de la caridad y de otras muchas virtudes* (Salamanca 1680).

S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* (Lyon 1616).

S. ALFONSO DE LIGORIO, *Prattica di amar Gesù Cristo* (Trad. española Madrid 1940).

CAPITULO PREVIO

LA PALABRA «CARIDAD» Y SUS AFINES

6. Hay muchas palabras que se refieren de algún modo a lo mismo, como son amor, amistad, amación, simpatía, benevolencia, beneficencia, favor, gracia, piedad, concordia, paz, concupiscencia, dilección, caridad. No son, sin embargo, sinónimas.

7. *Simpatía* (συμπάθεια, de συν-πάθος, primeramente significó la compasión con que nos asociamos al dolor de otro, participando de él de algún modo. Por eso Cicerón la llama *con-senso* del dolor o conmoción del alma por conmiseración. Así se alegra que Eutíquides le manifestara *simpatía* en su dolor, esto es, en la calamidad de su destierro[1]; mientras le entristece que a Mesala «no le conmoviese gran cosa la *simpatía*»[2]; sin embargo, añora tiernamente a Atico ausente: «pues te veo como delante de mí y contemplo la *simpatía* de tu amor»[3]; y no quiere recordarse del dolor de su queridísima Tulia por la ausencia de su padre, «para no evocar yo —dice— mi *simpatía*»[4].

Posteriormente esta palabra se extendió a significar la comunicación o la imitación de cualquier pasión o afecto de otros, *como una interferencia de afectos*, de modo que nos condolemos con los que sufren y nos alegramos con los que están alegres. Y, como enseña la experiencia cotidiana y recuerda el autor de *Problematum*, que corren entre las obras de Aristóteles, viendo bostezar, respondemos generalmente bostezando; oyendo a un asno rebuznar, los demás asnos lo imitan a coro, y lo mismo hacen los caballos cuando oyen relinchar, los puercos cuando oyen a un puerco gruñir, los bueyes cuando oyen a un buey mugir, los gallos cuando oyen a un gallo cantar, o las gallinas a una gallina cloquear; también vemos que entre los animales cuando uno mea los demás le siguen, y entre los niños, si uno

1. TULIO CICERON, *Ad Atticum*, lib. IV, epist. 15, ed. cit. t. 8, p. 197.
2. *Ibidem*, epist. 17, p. 210.
3. *Ibidem*, lib. V, epist. 18, p. 236.
4. *Ibidem*, lib. X, epist. 8, pp. 407-408.

empieza a reírse, también los demás ríen; y los perros basta que olfateen donde ha meado otro para que meen ellos inmediatamente [5].

De ahí que los estoicos, conforme a su panpsiquismo más o menos panteístico, aplicasen el término al concierto y armonía de las cosas naturales, con la que se unen todas las cosas y se reducen a un orden. Se trata, según refiere Cicerón, de la «conveniencia y conjunción de la naturaleza, que llaman *simpatía*» [6]; «la conveniencia y el consenso de la naturaleza, que decías observar como parentesco continuado...; y hay en ella como un consenso, que los griegos llaman *simpatía*» [7]. Lo mismo recuerda Plutarco atribuyéndolo a los estoicos [8].

Finalmente los griegos extendieron su uso a la armonía o consonancia de muchas cuerdas de uno o de muchos instrumentos musicales [9].

En el uso vulgar y en la moderna psicología, *simpatía*, a la que se opone en sentido contrario la *antipatía*, significan una y otra cierta e instintiva inclinación natural, a modo de atracción o repulsión, respecto del modo de ser o de obrar de otros con quienes vivimos; a las cuales corresponden cierta complacencia o displicencia con su modo de ser o de comportarse. La simpatía no es aun amor propiamente dicho, sino una cierta incoación natural de amor; como tampoco la antipatía es aun odio propiamente dicho, sino un natural y espontáneo comienzo de él. Estos afectos surgen de repente y necesariamente de cara a la persona, sobre cuyo modo de ser y de obrar versan, como ciertos movimientos naturales primarios (*primo-primi*) y por tanto amorales.

Algunas veces hablamos también, aunque abusivamente, de la simpatía o antipatía que sentimos respecto de algunas cosas, oficios u objetos, como cuando dice uno que siente simpatía por los gatos y antipatía a los perros, o a los caballos o los bueyes; o también que siente simpatía por los estudios literarios y antipatía a la metafísica; o si uno dice que tiene simpatía por la música de tal autor o de tal región o de tal tiempo, y antipatía hacia otra.

El origen de la simpatía es fundamentalmente orgánico, aunque también influyan a veces en ella las condiciones morales e intelectuales, como son la educación, la costumbre, la cultura, el medio ambiente en que vivimos. Todas estas cosas influyen en el temperamento y carácter, a los que se atribuyen estas impresiones, o más bien reacciones, de atracción o repulsión,

5. *Problematum*, Sectio 7, nn. 1, 3, 6. Entre las Obras de ARISTOTELES, ed. Didot, t. IV, pp. 152-154.
6. TULIO CICERON, *De divinatione*, lib. II, cap. 60, t. III, p. 111.
7. *De natura Deorum*, cap. 11, t. II, p. 624.
8. PLUTARCO, *De placitis philosophorum*, lib. V, XII, n. 3, Opera, ed. Didot, t. IV, p. 1107, 49-51.
9. Cf. M. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, ad v., p. 1825a.

de simpatía o antipatía. Unas son fugaces y transeúntes, otras son más duraderas y persistentes [10].

La simpatía y la antipatía son tomadas también en otro sentido, que se acerca de algún modo al señalado por Aristóteles, por muchos psicólogos modernos, a quienes cita y sigue José Fröbes, S.J., en su *Tratado de Psicología Experimental* (t. 2, pp. 315-318, Madrid 1934). Para ellos la simpatía sería una cierta tristeza o delectación que percibimos ante la sensación grata o ingrata que otro experimenta. Groethuysen dice: la simpatía es la tristeza o alegría por el sentimiento de desagrado o agrado que otro experimenta (ibídem, p. 315). Es, pues, más bien un cierto estado afectivo que un afecto o impresión sensible. Aquel estado como de tristeza ante la sensación de algo nocivo o ingrato que padece otro es a modo de cierta compasión; por el contrario, el estado de alegría o delectación ante la sensación de algo grato y provechoso que vemos que siente otro, es a modo de cierta congratulación.

Para esto se requieren dos cosas: primero que conozcamos la sensación o estado afectivo de los otros como bueno o grato, malo o ingrato; segundo, que nuestro afecto sea inducido o movido a semejante estado afectivo de tristeza o delectación a modo de compasión o de congratulación. Tal consenso se da espontáneamente en el hombre bien constituido y educado al oir, recordar o presenciar la experiencia de lo grato o ingrato, de dolor o de alegría de los demás hombres o de los animales, con los que convenimos en especie o género. Tal similitud o comunicación en la naturaleza es la raíz y la causa del con-senso, esto es, de la compasión o congratulación con ella en los males y en los bienes.

8. *Benevolencia* (εὔνοια) es término vecino a la simpatía y a la amación, si bien difiere de ellas, al ser algo intermedio entre ambas.

Conviene con la mera simpatía en tres cosas: primero, en que ambas pueden referirse a personas que nos son desconocidas de vista, aunque sí conocidas de oídas confusamente y en universal, y no es necesario que ellas sean conscientes de nuestra simpatía o benevolencia; segundo, en que ambas suelen surgir espontánea y repentinamente al encontrarnos con la persona por quien sentimos simpatía o benevolencia o oímos hablar de ella, como sucede con los púgiles o deportistas «al desear que venza uno de ellos» [11]; tercero, en que una y otra suelen ser afecciones ligeras o superficiales, ἐπιπολαστική, y por tanto inactivas, como el llamado amor platónico, ἀργή —como ἀεργή— φιλία [12].

10. Cf. MAX SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie* (1923).
11. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 27, 2.
12. ARISTOTELES, *IX Ethicorum Nic.*, cap. 5, n. 3, II, 108, 46.

Pero difiere de la mera simpatía en dos cosas: *primero,* porque la mera simpatía natural puede ser puramente sensitiva, como en los animales y en los niños antes del uso de razón, y así si uno juega o clama, los demás claman o juegan; en cambio, la benevolencia es solamente de la voluntad y, por tanto, propia del hombre [13], al no ser que redunde y se participe de algún modo en el apetito sensitivo, como opinan Cayetano [14] y Pedro Aragón [15]; *segundo,* porque la benevolencia, en cuanto que es más racional y excitada menos necesariamente que la mera simpatía, importa una mayor inclinación a socorrer o prestar ayuda que ésta, según aquello de San Agustín: «la benevolencia es por la que aprovechamos a quien podemos» [16].

También difiere del acto de amor llamado *amación* (*amatio,* φίλησις) en tres cosas: *primero,* porque la amación, como también el amor, se dice propiamente tanto del acto o pasión del apetito concupiscible como del acto análogo de la voluntad, que es el simple querer, mientras que la benevolencia no se dice propiamente sino del acto de la voluntad; *segundo,* porque la amación pasional del apetito sensitivo no surge tan rápida y espontáneamente como la benevolencia, sino que suele suponer la visión prolongada y asidua de la cosa amada, y por eso suele ser vehemente e impetuosa, mientras que la benevolencia es plácida, tranquila y quieta, al modo del sentido estético; *tercero,* porque la benevolencia es el simple acto de la voluntad por el que queremos el bien a alguno, aun sin suponer la unión afectiva con él, mientras que la amación racional o de la voluntad importa esencialmente unión afectiva del amante con la persona amada.

Por tanto, dentro del orden homogéneo de los movimientos o actos del apetito superior o voluntad, la benevolencia es esencialmente algo medio entre la mera simpatía y la amación o dilección: pues importa más que la mera simpatía y menos que la dilección o amación, de modo que la mayoría de las veces el movimiento de nuestro afecto comienza por la simpatía natural, pasa por una benevolencia racional y termina en dilección eficaz. Como dice Santo Tomás, «cuando el hombre perdura en la benevolencia y se acostumbra a querer bien a alguno, su espíritu se reafirma en querer el bien, de modo que su voluntad no permanecerá ociosa, sino que se hará eficaz» [17].

Esta es la razón de por qué Aristóteles llama a la benevolencia principio de la amistad o de la dilección amigable, ἀρχὴ φιλίας [18]; pues cuando

13. Santo Tomas, II-II, 27, 2.
14. Cayetano, *h. l.*
15. Pedro Aragon, O.S.A., *h. l.*, & Hoc tamen non obstante, p. 676 a. Salmanticae 1583.
16. San Agustin, *De mendacio,* cap. 19, n. 40, ed. cit., t. VII, col. 1787.
17. S. Tomas, *In IX Ethicorum,* lect. 5, n. 1825.
18. Aristoteles, *IX Ethicorum Nic.,* cap. 4, n. 3, II, 108, 38.

la benevolencia pasa del estado de cierta veleidad al estado de una voluntad verdadera y eficaz de querer para otro el bien como para sí mismo, y hace todo lo que está de su parte para que lo consiga realmente, entonces «se convierte en amistad» [19], esto es, en verdadero amor de amistad, en contraposición al amor de concupiscencia [20], porque es, efectivamente, la raíz y el principio de la amistad honesta, no de la de mera utilidad o delectación [21].

Por todo ello, define S. Tomás correctamente la benevolencia: «acto de la voluntad por el que queremos el bien a otro» por sí mismo, bien sea con cierta voluntad ineficaz, como en la benevolencia imperfecta, bien sea con voluntad eficaz y actuosa como en la benevolencia perfecta o amistosa [22]; pues «la benevolencia ...consiste en que uno quiere para otro el bien y no quiere su mal» [23].

Así se entiende perfectamente aquello de Tulio Cicerón: «nada hay que no pueda hacerse con esfuerzo y benevolencia o más bien con amor» [24]; y aquello otro: «el amor, de donde se toma el nombre de amistad, es lo primero para lograr la benevolencia» [25]; o también: «la cual (la benevolencia) se capta principalmente con beneficios, mas en segundo lugar la benevolencia se mueve por la voluntad benéfica, aun cuando no baste quizá la cosa» [26].

9. *Benignidad*, que quiere decir como buena índole natural o *bona gigneitas* —de *bono* y *gigno*— (y no *bona-igneitas*, como repite muchas veces S. Tomás) es el nombre propio de esta benevolencia *perfecta*, es decir, eficaz y actuosa, y no meramente afectiva. No obstante la falsa etimología asignada, S. Tomás escribió rectísimamente en cuanto a su realidad: «el afecto interior de la caridad se designa con el nombre de benignidad, que quiere decir *bona igneitas*; significando el fuego el amor, según aquello del Cantar de los Cantares, 16: sus lámparas son lámparas de fuego y de llamas. Por tanto la benignidad es el amor interior que derrama bienes al exterior» [27]. Y también: «benignidad significa *bona igneitas*, que hace que el hombre salga de sí a remediar las necesidades de los demás» [28]; «de modo que así como el fuego licuando hace fluir, así la caridad hace que los bie-

19. S. Tomas, *In IX Ethicorum*, lect. 5, n. 1825.
20. *Cf.* I-II, 26, 4; II-II, 23, 1.
21. Cf. *In IX Ethicorum*, lect. 5, nn. 1826-1829.
22. II-II, 27, 2.
23. *In Epistolam ad Romanos*, cap. 12, lect. 3, ed. Marietti, p. 176a.
24. Tulio Cicerón, *Ad Familiares*, lib. III, epistola 9, ed. cit. t. 7, p. 85.
25. *De amicitia*, cap. 8, t. 3, p. 465. Cf. también *De finibus*, lib. II, cap. 24, t. II, p. 160.
26. *De officiis*, lib. II, cap. 9, t. III, pp. 339-340.
27. S. Tomas, *In Epistolam ad Titum*, cap. 3, lect. 1, ed. Marietti, t. II, p. 276.
28. *In Epistolam ad Galatas*, cap. 5, lect. 6, t. I, p. 594a.

nes que tiene el hombre no los retenga para sí solamente, sino que los haga derivar hacia los demás, según aquello de Prov. 5, 16: deriven tus fuentes afuera y divide tus aguas en las plazas» [29]. «Se llaman benignos aquellos a quienes el *buen fuego* del amor hace hervir en beneficio del prójimo» [30], porque efectivamente «hace licuarse al alma del hombre para comunicar los bienes» [31].

10. *Beneficencia* (εὐεργεσία) es el nombre propio de esa ejecución exterior de la benevolencia perfecta o benignidad, por la que el hombre obra efectiva y eficazmente lo que eficaz y afectivamente quería para otro; pues como revela su mismo nombre, «beneficencia no significa otra cosa que hacer el bien a otro» (II-II, 31, 1), y por eso «consiste en que uno hace el bien a quien ama y no le hace daño» [32]. Por lo cual «la beneficencia y la benevolencia no difieren sino como el acto exterior y el interior, puesto que la beneficencia es la ejecución de la benevolencia» [33], es decir que «la benevolencia consiste en el *afecto interior* respcto de la persona...; la beneficencia... consiste en el *efecto exterior*» [34].

11. La *liberalidad* difiere de la beneficencia, aunque sea raíz de ella, como lo es también la benignidad, aunque por distinta razón, pues la benignidad urge a hacer el bien por cierta bondad natural, mientras que la liberalidad lo que hace es superar el amor o afán de riquezas, el cual, no obstante la propensión natural a comunicarlas, suele cohibir la mano para no darlas, sino más bien para retenerlas. Así, pues, la liberalidad ayuda a la beneficencia, si bien ésta se salva en su esencia con tal que proceda de la benevolencia y de la benignidad [35]. Debido a esta correlación o afinidad de nociones, Tulio Cicerón solía tomarlas una por otra: «la beneficencia —dice— se puede llamar benignidad o liberalidad» [36].

12. *Gracia* y *favor* están entre sí casi en la misma relación en que lo están la benevolencia y la beneficencia, sin que ello suponga que la gracia es lo mismo que la benevolencia o que el favor sea lo mismo que la beneficencia.

Gracia (del griego χάρις —que procede de χαρά, delectación; y de χαίρω, gozar— se tomó primeramente en sentido *objetivo* para significar la cosa o persona que agrada o deleita; luego, en sentido *subjetivo* de complacencia

29. *In I Cor.*, cap. 13, lect. 2, t. I, p. 364a.
30. *Suma Teológica*, I-II, 70, 3.
31. *In Psalmum* 51, 5, Opera, ed. Venetiis 1593, t. 13, fol. 69va.
32. *In Epistolam ad Romanos*, cap. 12, lect. 3. t. I, p. 176a.
33. II-II, 31, 4, arg. sed contra.
34. *In IX Ethicorum*, lect. 5, n. 1820.
35. II-II, 31, 1 ad 2.
36. TULIO CICERON, *De Officiis*, lib. I, cap. 7, t. III, p. 263

y benevolencia hacia ella [37]; es decir, significa tanto el fundamento objetivo de la benevolencia (sentido cuasi pasivo) como la benevolencia misma (sentido activo).

Favor (del latín *favendo* o *fovendo*) importa la prestación de auxilio para que aquél que nos es grato consiga el bien deseado. Primeramente esta palabra se dijo del aplauso y aclamación de los espectadores en el circo o teatro, εὐφημία καὶ ἐπιβόησις, con los que los espectadores manifiestan su complacencia para con los actores o para con las obras, a modo de recompensa; posteriormente se extendió a significar cualquier ayuda o auxilio prestado gratuitamente. En tiempo de Cicerón era un término vulgar, no introducido aún en el uso académico: «traeré a colación —dice Cicerón— aquel amor y aquel *favor*, por usar esta palabra» [38]. Y en otro lugar, recordando el origen y uso de la palabra, escribe: «vengamos a los juegos. La mirada que me dirigen vuestros ojos y ánimos, jueces, me hace pensar que me es lícito emplear un estilo más remiso... Por tanto lo que diré ahora, a qué varones y a qué género de ciudadanos se aplaude más, a ninguno de vosotros es desconocido. Sea esto leve; que no lo es, porque se imparte a cualquier óptimo varón; mas si es leve, es leve para el varón grave: pero para quien pende de cosas levísimas, que es mantenido y conducido por el rumor y, *como ellos dicen, por el favor* del pueblo, es necesario que el aplauso parezca la inmortalidad y el silbido parezca la muerte» [39].

Tanto la *gracia* como el *favor* significan algo totalmente gratuito, no debido, lo mismo por parte de la causa o fundamento como por parte del que los recibe, a quien se hacen de pura gracia. En cambio la benevolencia y la beneficencia admiten cierta razón de débito por parte de la raíz o fundamento, si bien de suyo proceden en atención a la persona, a la que deseamos y hacemos el bien. Además, en su denominación corriente la benevolencia y la beneficencia parecen importar una mayor extensión y fecundidad y por tanto una mayor operatividad y eficacia.

La *gracia* en su acepción activa dice más que la mera simpatía y menos que la benevolencia perfecta o benignidad; el *favor* también dice más que la pura benevolencia y menos que la beneficencia estrictamente dicha. Así, pues, la gracia es la misma simpatía tendiendo a la benevolencia; el favor es la benignidad tendiendo a la beneficencia.

Pero los términos que necesitan una explicación más cuidadosa para nuestro propósito son los de amor, piedad, concupiscencia, dilección, caridad y amistad.

37. Cf. S. Tomas, *Suma Teológica*, I-II, 110, 1.
38. Tulio Ciceron, *Epistola ad Brutum*, perdida, pero citada por Quintiliano, *Inst. Oratoriae*, lib. 8, cap. 3, n. 34, ed. Spalding, Paris 1823, t. 3, pp. 199-200.
39. *Oratio pro Publio Sextio*, cap. 54, t. 6, pp. 55-56.

13. *Amor o amación* (en griego φίλησις) del verbo amar, que en latín admite una triple matización gradual: *amare, adamare, deamare*. *Amare* o *amatio* indica el acto completo de amar simplemente; *adamare* o *adamatio* significa propiamente acceso al amor perfecto, es decir, una incoación del amor, como advierte Tulio Cicerón, igual que ocurre en otros verbos latinos compuestos de la preposición *ad*, por ejemplo, adedere, addormire, admordere, addubitare, adaugere, adoriri, si bien algunas veces da al verbo adamare sentido intensivo en el amor. «Solamente hay un bien —dice Séneca—, que es el bien honesto; los demás son bienes falsos y adulterados. Si te persuades de esto y *adamares* (*adamaveris*) la virtud —pues *amar es poco*—, lo que ella alcanzare será para tu dicha y felicidad, piensen lo que piensen los demás» [40]. Sin embargo, esta acepción (que también se encuentra en San Juan de la Cruz —*adamar*—) es menos propia, y es ajena a los mejores clásicos latinos. *Deamare*, por el contrario, importa *intensidad o vehemencia en el amor*. El prefijo *de* aumenta la fuerza del verbo correspondiente, como se ve en los verbos deposcere, deambulare, deprecari, deflere, demirari, dealbare, denigrare, conforme a aquello de Nonio: «deamare, *vehementer amare*» [41].

Hay que reconocer, sin embargo, que ya entre los autores latinos tanto el término *adamare* como el término *deamare* solían usarse para expresar el *amor sexual* y pasional, bien fuese el amor incipiente —*adamare*—, bien el amor desbordado hasta los límites de la locura —*deamare*— [42].

Muy semejante a esta significación es la del verbo *cupere* (desear), de donde procede *cupido*, esto es, efusión del alma tras las apetitosas comidas y los placeres venéreos [43]. De ahí que San Agustín contraponga diametralmente el *apetito* (*cupiditas*) y la caridad: «se da también el amor torpe, con que el alma se da a las cosas inferiores, que se llama más bien apetito (*cupiditas*), que es la raíz de todos los males» [44]; «el apetito o deseo (*cupiditas*) es el amor de conseguir u obtener los bienes temporales» [45]. Aunque a veces se tome la palabra deseo (*cupiditas*) en buen sentido por amor intenso que tiende ardientemente a las cosas superiores, como era el caso de

40. SENECA, *Epist. Moral.*, lib. 8, epist. 2 —Epist. 71—, nn. 4-5, ed. Fr. Haase, t. III, p. 164, Lipsiae 1872.
41. NONIO, *De proprietate sermonis latini*, II, 221.
42. En el primer sentido puede verse QUINTILIANO, *Declamatio* 18, n. 10, ed. cit., t. 5, pp. 385, 386; en el segundo sentido puede verse PLAUTO, *Epidico*, Actu II, scena 2, vv. 195-204, ed. M. Nizard, Collection des Auteurs latins, t. I, pp. 190b-191a, Paris 1885; *Poenulo*, Actu V, scena 4, v. 1169-1176, ibídem, p. 429; y también TERENCIO, *Heautontomorumenus*, Actu IV, scena 6, v. 825, *Ibídem*, p. 79b.
43. Cf. FESTO, *De verborum significatione*, p. XLIIII, 20-21, Paris 1584; CICERON, *De Inventione Rhetorica*, lib. I, cap. 23, ed. cit., t. I, p. 25.
44. S. AGUSTIN, *De diversis quaestionibus* 83, q. 35, n. 1, ed. cit., t. 11, col. 322.
45. *Ibídem*, q. 36, n. 1, col. 324.
46. *Fil.* 1, 23.

San Pablo que deseaba (*cupiebat*) morir y estar con Cristo[46], «la costumbre hizo que si se habla de deseo o concupiscencia, sin añadir más sobre su contenido, se entiende en mal sentido»[47]. De ahí su hermosa sentencia: «Con razón se entiende por pie del alma el amor, que si es malo se llama deseo o lujuria (*cupiditas aut libido*); pero cuando es bueno, dilección o caridad. Por el amor se mueve al lugar adonde se dirige. El lugar del alma no se halla en el espacio que ocupa la figura del cuerpo, sino en la delectación adonde se alegra haber llegado por el amor. La delectación perversa sigue al deseo (*cupiditatem*), la fructuosa sigue a la caridad. De ahí que el deseo se llame raíz»[47*].

A estos términos latinos (adamare, deamare, cupere) corresponde el término griego ἐρᾶν, de donde ἔρος, ἔρως, ἐραστής, ἐράστρια, esto es, amor sexual. De ahí que se llame *erótico* o *deamatorio* todo lo relativo al amor sexual. Y así Aulo Gelio recuerda haber divertido y deleitado a Musa y a Venus cuando introduce al retórico hispano Antonio Juliano con estas palabras: «éste, después de la comida, y a continuación de las bebidas y la conversación, deseó que se exhibiesen los grandes artistas de ambos sexos que sabía que tenía aquel joven, para que cantasen y bailasen. Y después que fueron introducidos los jóvenes y las jóvenes, cantaron alegremente con gran dulzura y belleza ciertas ἐλεγεῖα ἐρωτικά en versos anacreónticos y sáficos y de otros poetas recientes»[48]. Por eso en la Mitología Venus, Cupido, Eros representaban el amor o más bien la pasión sexual. Sin embargo el Pseudo Dionisio afirma que expresa la caridad: «θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης[49].

En cuanto a la palabra *amor* es más difícil su significación. En primer lugar es difícil saber el origen de la palabra *amare*. Unos, como De Vit (ad v.) dicen que proviene del verbo arcaico μάω = desear ardientemente, al añadirle el prefijo intensivo *a*. Otros, como Cejedor, sospechan que tiene el mismo origen que *mamma*, voz imitativa de los niños al mamar, y de ahí que llamen a sus madres o nodrizas con este término, y así su raíz sería *am* o *ama*, suponiendo sentido onomatopéyico en la palabra, referido a la voz natural de los lactantes. Y se busca también apoyo a la hipótesis en el hecho de que en vasco (lengua primitiva y prehistórica) a la madre se le llame *ama*; de ahí que también en latín se llame *amita* a la tía paterna, que suele hacer las veces de madre. Luego se extendería el término a significar el afecto materno hacia los hijos y de éstos hacia la madre. Los mismos vascos llaman *amatu* al amor materno[50]. En realidad nada más natural y

47. S. Agustin, *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 7, n. 2, t. 9, col. 468.
47*. S. Agustin, *Enarratio in Psalmum* 9, n. 15, t. 5, col. 68-69.
48. Aulo Gelio, *Noctae Atticae*, lib. 19, cap. 9, nn. 3-4, p. 436, Lipsiae 1870.
49. Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. 4, & 12, MG 3, 709B.
50. Cf. Ceiador, ad v.

propio que el amor materno para con sus hijos y de éstos para con ellas, singularmente en tiempo de la lactancia, como se puede observar también entre los animales.

También cabría pensar que procede del griego ἁματίζω = ligar, aglutinar, conectar, de donde ἅμμα, ατος = nudo, ligamento, ceñidor, de la raíz μᾶ, eólica y dórica [51]; pues es propio del amor unir y juntar a los amantes.

Sea cual fuere la derivación etimológica —pues en realidad estas tres explicaciones vienen a reducirse a la misma, porque se trata siempre de la raíz μᾶ, de donde deriva también μᾶτηρ y μῆτηρ, así como la invocación μᾶ-γᾶ = ¡tierra madre!—, según la definición de Tulio Cicerón, «amar no es otra cosa que querer a uno no por indigencia o buscando alguna utilidad» [52]. «¿Qué es amar, de donde procede la palabra amistad, sino querer que uno goce de los mayores bienes, aunque de ello no redunde nada en provecho propio?» [53]. Y más brevemente San Agustín: «amar no es otra cosa que apetecer una cosa por sí misma» [54].

Esta definición ya la había dado Aristóóteles con estas palabras: ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἅ οἴεται ἀγαθά, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων, esto es: amar es *querer para alguno las cosas que uno estima buenas, por el bien de él, no por provecho propio, y procurárselas según sus fuerzas* [55]. Ejemplar y prototipo de él es el amor de los padres, especialmente el de la madre, para con sus hijos [56].

Esta es la acepción más propia del amor, que da pleno sentido a la etimología de la palabra. Sobre ello escribe elegantemente San Agustín: «Toda dilección ...importa cierta benevolencia hacia aquellos a quienes se ama. Pues no debemos amar así a los hombres, o podemos amarlos así, pues el mismo verbo usó el Señor al decir: Pedro, ¿me amas? (Jn. 21, 17); no debemos amar así a los hombres como oímos decir a los golosos: amo los tordos. ¿Quieres saber por qué? Para matarlos y comerlos. Y dice que los ama, y los ama para esto, para que no existan, para destruirlos. Y cuanto amamos para comerlo, para esto lo amamos, para que ello se consuma y nosotros nos aprovechamos. ¿Es que han de ser así amados los hombres, para que sean consumidos? Mas la amistad es cierta benevolencia, para que aprovechemos a quienes amamos. ¿Y qué si no hay a quien ayudar? Al amante le basta la benevolencia. Pues no debemos desear que haya miserables para que podamos ejercer obras de misericordia. Das pan al hambriento; pero mejor sería que no hubiese hambrientos y no tuvieses que dar

51. Cf. BAILLY, ad v.
52. CICERON, *De amicitia*, cap. 27, t. 3, p. 491.
53. *De finibus bonorum et malorum*, lib. II, cap. 24, t. 3, p. 160.
54. SAN AGUSTIN, *De diversis quaestionibus* 83, q. 3, n. 1, t. XI, col. 323.
55. ARISTOTELES, *II Rhetoricorum*, cap. 4, n. 2, I, 351, 25-28.
56. Cf. ARISTOTELES. *VIII Ethicorum Nicom.*, cap. 12, n. 7, II, 101, 39-50; IX, cap. 4, n. 1, II, 107, 17-18, 20-21.

a nadie. Vistes al desnudo; pero ojalá estuviesen todos vestidos para que no hubiese esta necesidad. Entierras al muerto; pero ojalá llegue alguna vez aquella vida en que nadie morirá. Pones de acuerdo a los enfrentados; pero ojalá se dé alguna vez aquella paz eterna de Jerusalén donde nadie disentirá. Pues todos estos oficios responden a necesidades. Quita a los míseros y cesarán las obras de misericordia. Al cesar las obras de misericordia, ¿se extinguirá también el ardor de la caridad? Más auténticamente amas al hombre a quien no tienes que ayudar: será un amor más puro y mucho más sincero. Pues si ayudas al indigente, quizá deseas sobreponerte a él y quieres que te quede sujeto, quien es autor de tu beneficio. El tuvo necesidad; tú le ayudaste; como si parecieses tú mayor porque le ayudaste que él que fue socorrido. Opta por el igual, para que ambos estéis debajo del Unico a quien no se le puede dar nada» [57].

Sin embargo prevaleció el uso de extender la significación de este término al afecto sensible, incluso al sexual, y, por cierta metáfora, se aplica a las relaciones naturales o conmensuraciones de las mismas cosas inanimadas, a lo que Santo Tomás llama amor o apetito natural o innato; que es, por lo demás, lo mismo que ocurre con el verbo griego φιλεῖν. Las obras de Publio Ovidio Nasón, *Heroides, Amorum libri tres, Artis amatoriae libri tres, Remedium amoris* tratan principalmente del amor sexual, como la mayor parte de los *Carmina* de Cayo Valerio Catulo. Según el testimonio de Tulio Cicerón, «todo lo que se llama vulgarmente amor» es el amor torpe, vergonzoso, venéreo [58]. Y al hombre afectado de este amor «hay que aplicarle esta cura (según los estoicos): mostrarle lo leve y despreciable que es lo que desea, lo poco que es y lo fácil que es superarlo con otra cosa o abandonarlo totalmente. A veces también hay que distraerlo con otros afanes, solicitudes, preocupaciones, negocios. Finalmente, ha de ser curado con el cambio de lugar, como los enfermos no repuestos. También piensan que el antiguo amor se puede desechar con algún amor nuevo, como un clavo con otro clavo. Pero sobre todo ha de ser advertido de cuan grande es la locura del amor. Pues entre las pasiones del alma no hay ninguna más vehemente: de modo que si quieres pasar por alto todas aquellas cosas cuya torpeza es inexcusable, como los estupros, corruptelas, adulterios e incestos, aun sin llegar a esto, la misma perturbación de la mente en el amor es indecorosa en sí» [59].

El mismo Cicerón dice de Marco Celio, cuyas virtudes exalta tanto: «los amores y las llamadas delicias, que a los espíritus fuertes no suelen

57. San Agustin, *In Epistolam Ioannis*, cap. 4, tract, 8, n. 5, t. 4, col. 1162-1163.
58. Ciceron, *IV Tuscul. quaest.*, cap. 32, t. II, p. 444.
59. *Ibidem*, cap. 35, p. 446.

molestar mucho tiempo —pues a su tiempo se desvanecen rápidamente— jamás le tuvieron ocupado e impedido» [60].

También hace mención del amor natural e innato al decir: «toda naturaleza *quiere ser* conservadora de sí misma para ser salva y conservarse en su género» [61]. Por lo cual «existe en la mente un amor *innato* al conocimiento», y de la misma naturaleza procede «que quienes fuesen procreados, fuesen amados por sus progenitores» [62].

De modo parecido recuerda Plinio que la palma, que nace en tierra ligera, de pasto en su mayor parte y nitrosa, *como ama beber todo el año,* se alegra con el riego en el año seco» [63].

Del mismo modo cantó Horacio: «...*El ingente pino y el blanco álamo aman asociar a las ramas la sombra acogedora,* y la fugaz linfa no descansa trepidando por el pendiente río» [64].

Y antes había escrito: «Se moderan los jóvenes protervos en mover las ventanas con fuertes golpes, y no te quitan el sueño: y *la puerta ama la entrada,* mientras que antes movía fácilmente sus goznes...» [65].

Se trata, sin embargo, de un abuso del término. Erraría lamentablemente quien redujese la significación del término amor a los afectos lúbricos, al menos en su sentido primario y esencial. Pues cualquiera que sea el uso, o más bien abuso, que hagan los hombres del término, su significación primaria no tiene sentido torpe. A ese uso derivado hacía alusión San Agustín al escribir: «Toda dilección, aunque sea la llamada carnal, que más que dilección *suele llamarse amor,* mientras que el nombre de dilección más bien *suele* emplearse para las cosas mejores; sin embargo, hermanos carísimos, toda dilección importa cierta benevolencia para con aquellos que son objeto de dilección» [66].

Sin embargo, San Ignacio de Antioquía tomaba la palabra amor en su sentido primitivo al escribir vigorosa y bellamente: ὁ ἐμός ἔρως ἐσταύρωται, mi amor ha sido crucificado [67].

Orígenes, aunque reconoce que el término amor se usa en buen y en mal sentido en la misma sagrada Escritura, opina, no obstante, que esta palabra proferida simplemente, sin matices, se entiende en sentido de afecto lúbrico, mientras que, por el contrario, los términos dilección y caridad tienen siempre sentido de amor casto. «Me parece —dice él— que la sa-

60. *Pro Marco Coelio,* cap. 19, t. 6, pp. 108-109.
61. *IV de finibus bonorum et malorum,* cap. 7, t. II, p. 218.
62. *Ibídem,* poco después, p. 219.
63. PLINIO, *Naturalis Historia,* lib. 12, cap. 4, col. Lugduni 1548.
64. HORACIO, *Odae,* lib. II, carmen 309-12, ed. Didot, Auteurs latins, t. 5, p. 21. Paris 1903.
65. *Ibídem,* lib. I, carmen 25, v. 1-6, p. 14.
66. SAN AGUSTIN, *In Epistolam I Ioannis,* tract. 8, n. 5, t. 4, col. 1162D
67. SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Rom.,* 7, 3, ed. Funk, t. I, p. 220.

grada Escritura, queriendo prevenir a los lectores de una falsa inteligencia al encontrarse con el término amor, en gracia a los más débiles, para quienes sonaría al amor de los autores profanos o cupido (deseo), usó más bien el vocablo más honesto de caridad o dilección». Y tras aducir algunos ejemplos, prosigue: «en estos y en otros muchos lugares encontrarás que la sagrada Escritura evitó el vocablo amor, poniendo caridad o dilección. Algunas veces, aunque raras, usa el vocablo amor, e invita a las almas a tenerlo...» [68].

Sin embargo, como advierte San Agustín, esto no es exacto. Después de recordar los términos dilección y amor, empleados por el Señor en la triple interrogación a Pedro (Jn. 21, 15-17), prosigue: «Me he creído en el deber de recordar esto, porque algunos (Orígenes) piensan que una cosa es la dilección o caridad y otra el amor. Dicen que la dilección debe tomarse en buen sentido, y el amor en malo. Es ciertísimo que ni los mismos autores profanos han hablado con estas acepciones. Mas discutan los filósofos sobre si se distinguen y por qué razón. Yo notaré solamente que en sus libros se habla del gran valor del amor que tiene por objeto el bien y Dios mismo. La insinuación de que las Escrituras de nuestra religión, cuya autoridad anteponemos a cualesquiera otros escritos, no llama a una cosa amor y otra elección, era obligada. Ya hemos mostrado que el amor se usa también en buen sentido. Pero con el fin de que no se imagine alguien que el amor se toma en buen sentido y en malo y que la dilección sólo se toma en el bueno, repare en lo que está escrito en Salmo 10, 6, y I Jn. 2, 25, y II Tim. 3, 2» [69].

A esta clase de amor torpe se refieren también los términos latinos amasius, amasia, amasio, amatorie, adamatio, deamare, y otras» [70].

Es de notar la *diferencia entre amador y amante*. El amante, como indica suficientemente la propia índole del participio activo, es el que real y actualmente ama; el amador, por el contrario, unas veces ama en acto y otras sólo habitualmente, con inclinación a ello, por ser realmente proclive al amor. El amador y el amante están en la relación en que lo están la ansiedad y la congoja, o la iracundia y la ira, o más bien el iracundo y el airado, el ebrioso y el ebrio. De ahí que escriba Cicerón: «la iracundia... difiere de la ira; y una cosa es ser iracundo y otra estar airado, como difiere la ansiedad y la congoja, pues no todos los que se afligen alguna vez son ansiosos, ni todos los ansiosos sufren siempre congoja: como ocurre respec-

68. ORIGENES, *In Canticum Canticorum*, prologus sive homilia prima, interprete Rufino, MG., 3, 68.

69. SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 7, t. 9, col. 467. Véase también PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, referido por Santo Tomás en lect. 9, y Suma Teológica, I-II, 26, 3 ad 4.

70. Cf. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, ad voces.

to de la ebriedad y la ebriosidad; y así también una cosa es ser *amador* y otra ser *amante*» [71].

Con el mismo derecho distingue San Agustín entre los pecadores y los que pecan, entre mofadores y los que se mofan, entre murmuradores y los que murmuran, entre escritores y los que escriben [72]: pues quien peca, se burla, murmura o escribe indican el acto o ejercicio de pecar, mofarse, murmurar, escribir; pecador, en cambio, lo mismo que mofador, murmurador y escritor indican el hábito o inclinación contraída por la repetición de actos a prorrumpir fácilmente en ulteriores actos.

14. Por tanto el amador conviene con el *amigo* en que uno y otro importan hábito o propensión de amar, aunque no se dé actualmente el acto de amar. Difieren, sin embargo, porque el amigo propiamente lo es respecto del bien honesto y con reciprocidad, mientras que el amador no exige necesariamente la reciprocidad ni que sea sobre el bien honesto, sino que puede referirse al bien útil o deleitable. Por eso el amigo ama más verdadera, dulce y plácidamente; el amador ama más vehementemente, pero menos sincera y constantemente. Como dice Aristóteles, Φίλος δ'ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος [73], esto es, «es amigo el que ama y es correspondido», y por cierto en favor de otro, sin buscar el propio interés, de modo que se alegre con sus bienes y sienta pena de sus males [74], pues el amigo es otro yo: ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός [75].

En ese sentido apostrofa Tulio Cicerón a Verres: «¿podrá absolverte Alba, tu antiquísimo no sólo *amigo*, sino también *amador*?» [76].

Y de modo parecido Terencio: «Consideré a este Pánfilo como *amigo*, *amador*, hombre dispuesto en cualquier lugar...» [77]. A la vista de estas palabras escribe Donato: «el amador lo es por cierto tiempo; el amigo ama siempre» [78]. Y Anzonio de Popma: «es amigo quien ama a otro sincera y constantemente; es amador el que presta a otro un servicio u obsequio temporal» [79].

Amistad (*amicitia*, φιλία) es el estado o hábito con que se relacionan los amigos mutuamente con amor sincero y honesto [80].

71. CICERON, *IV Tuscul.*, cap. 12, t. II, p. 426.
72. S. AGUSTIN, *In Psalm.* 105, n. 18, t. 6, col. 521.
73. ARISTOTELES, *II Rhetor.*, cap. 4, n. 2, I, 351, 28.
74. Cf. *Ibidem*, n. 3; *IX Ethicorum*, cap. 4, n. 1, II, 107, 14-21.
75. *IX Ethic.*, cap. 4, n. 5, II, 107, 45.
76. CICERON, *In Verrem*, Actio II, lib. III, cap. 63 in fine, t. 4, p. 397.
77. TERENCIO, *Andria*, acto IV, Scena 4, vv. 2-4, Auteurs latins, t. I, p. 22, Paris 1885.
78. DONATO, citado por E. BARRAULT, *Traite des synonymes de la langue latine*, p. 7, n. 7.
79. ANZONIO DE POPMA, *De differentiis verborum libri quatuor*, citado por BARRAULT, *o. c.*, p. 7, nota 2.
80. Cf. S. TOMAS, *De Regno*, lib. I, cap. 11.

15. El amor no debe confundirse, sin embargo, con la *dilección*. La dilección (en griego ἀγάπη), como revela el término latino *dilectio* (*de-legere*) no es el amor sensitivo y pasional, como puede darse en los brutos animales, sino un amor racional, dirigido por el juicio o arbitrio de la razón, y, por tanto, es propio de los hombres y demás seres intelectuales. Y no se refiere a cualquier bien, como el simple amor, sino a los bienes superiores y óptimos.

Por eso escribe Tulio Cicerón de Pompeyo: «lo *amaba* (*diligebam*) no sólo con favores, sino también con amor y con un *cierto juicio mío perpetuo*» [81]. Y Quintiliano o quien sea el autor de la *Rhetorica ad Herennium*: «hay que amar (*diligere*). a quien quieras amar (*diligere*)» [82]. La dilección indica perfección de objeto no sólo absoluta, sino también relativa, al escoger lo óptimo y más idóneo, conforme dice el mismo autor de la Retórica a Herenio: «es deber del pueblo amar (*diligere*) y aprobar las mejores cosas y los hombres más idóneos por sus sentencias» [83].

Pero merece tenerse en cuenta sobre todo aquel lugar de Cicerón, donde al narrar cómo los Crotonienses contrataron a alto precio al gran pintor Heracleotes Zeuxin para que adornase y enriqueciese el templo de Juno con una bellísima imagen, y cómo él les preguntó por las doncellas más hermosas que tuviesen, prosigue así: «entonces los Crotonienses de común acuerdo condujeron a las jóvenes a un mismo lugar, y dieron poder al pintor para escoger las que quisiese. El escogió (*delegit*) a cinco, de cuyos nombres hicieron memoria muchos poetas, por haber sido aprobadas por el *juicio* de aquel que debía tener un *juicio* sumamente autorizado sobre la belleza. Pensó, en efecto, que él no podría encontrar en un solo cuerpo todos los elementos que buscaba de belleza, dado que la naturaleza no plasmó en un simple género cosa alguna totalmente perfecta» [84].

De ahí que Heusinger, en los comentarios a Cornelio Nepote diga con toda razón: «*se escoge* (*deligitur*) al que se toma de entre muchos idóneos; se *elige* (*eligitur*) al que se toma (*legitur*) de una multitud indiferenciada» [85].

En este sentido la dilección importa mayor perfección y dignidad que el simple amor. Sin embargo, como los sentidos suelen ir a sus propios objetos con más ímpetu y vehemencia que la razón y la voluntad, de ahí que a veces el nombre de amor, bajo el influjo del sentido o pasión, importe una cierta mayor intensidad y ternura que la simple dilección. De ahí las palabras de Tulio Cicerón al hermano Quinto: «Así, pues, conforme a tu

81. CICERON, *Epist. ad familiares*, lib. I, epist. 9, t. 7, p. 23.
82. *Rhetorica ad Herennium*, IV, cap. 21. Entre otras obras de CICERON, t. 9, p. 238b.
83. *L. c.*, lib. IV, cap. 35, p. 245b.
84. *II de Inventione Rhetorica*, cap. 1, t. I, p. 62.
85. Citado en BARRAULT, *op. cit.*, p. 192.

gusto, nos preocupamos de no ofender el ánimo de nadie, e incluso de ser queridos (*diligamur*) por aquellos mismos a quienes molesta vernos tan unidos al César, y de ser honrados y amados (*colamur et amemur*) vehementemente por los indiferentes o propensos a esta parte» [86]. Y escribiendo a Bruto dice: «Lucio Clodio, designado tribuno del pueblo, me quiere (*diligit*) mucho, o, para decirlo εμφατικώτερον, me ama (*amat*) mucho. Y estando persuadido de ello, no dudo —pues me conoces bien— que pensarás que también él es amado por mí. Pues nada me parece menos humano que no responder con amor a aquellos por quienes seas incitado a ello» [87].

Y en otro lugar: «eso, por tanto, harás, y o me amarás (*amabis*), o me querrás (*diliges*), con lo que me contento» [88].

Asimismo a Dolabela: «como siempre te he querido (*dilexerim*) tanto cuanto tú pudiste entender, ahora tras estos hechos tuyos me he emocionado tanto que jamás hubo *amor* más ardiente. Pues no hay nada —créeme— más hermoso que la virtud, nada más bello, nada más amable. Siempre amé, como sabes, a Marco Bruto por su altísimo ingenio, suavísimas costumbres, singular bondad y constancia; sin embargo, el 15 de marzo se acercó tanto al amor que me admiraría que pudiese aumentar más lo que ya antes me parecía pleno. ¿Quién podría pensar que al amor que te tenía pudiera añadírsele algo? Llegó a tanto que ahora me parece finalmente haber llegado a *amar* (*amare*), antes sólo a *querer* (*dilexisse*)» [89].

Y de nuevo a Silio: «¿Qué necesidad tengo de encomendártelo (a Egnacio), a quien tú mismo quieres (*diligis*)? Sin embargo, para que sepas que yo no solamente lo quiero (*diligo*), sino que también lo amo (*amo*), por eso te escribo. Entre todos tus menesteres, que son muchos y grandes, a mí me resultaría muy grato el de tratar a Egnacio de modo que vea que él es *amado* por mí y que yo lo soy por ti» [90].

No ha de pensarse, sin embargo, que la dilección o ἀγάπη, por ser sólo de la voluntad, no puede tomarse más que en buen sentido; pues se toma en el bueno y en el malo, lo mismo que el amor, no sólo porque la voluntad puede versar sobre el bien y sobre el mal, sino también porque a veces es atraída y vencida por la pasión de los sentidos, como anota acertadamente San Agustín al referir el texto de la Escritura: *quien ama la iniquidad odia su alma* (Salmo 10, 6) y aquel otro: *si alguno ama al mundo no se da la dilección del Padre en él* (I Jn. 2, 15), donde el término amar

86. CICERON, *Ad Quintum fratrem*, Lib. II, *Epist.* 16, t. 9, p. 70.
87. *Ad Brutum*, Epist. 1, ibídem, p. 96.
88. *Fragmenta*, en NONIO, ibídem, p. 143.
89. *Litterae ad Familiares*, lib. 9, Epist. 14, t. 7, p. 295.
90. *Ad Familiares*, Lib. 13, Epist. 47, ibíd., p. 469.

tiene su correspondencia en la dilección y la ἀγάπη latina y griega respectivamente [91].

La misma distinción notada anteriormente entre amador y amante cabe señalar también (en la terminología latina, no traducible literalmente al español) entre *dilector* y *diligens*, según se refieran a la dilección habitual o en ejercicio respectivamente.

16. La *piedad*, en griego εὐσέβεια, «que significa buen culto» [92], es el amor, la afección o más bien la devoción u observancia que tenemos para con Dios, con la patria, con los parientes y consanguíneos, según aquello de Tulio Cicerón: «la piedad es la justicia para con los dioses» [93], que en griego se dice más precisamente θεοσέβεια, esto es «culto de Dios» [94]. Y de nuevo Cicerón: «la *piedad*, que inspira la práctica de los deberes para con la patria, los padres o los demás consanguíneos... La observancia, por la que recordamos y veneramos a los mayores por edad o sabiduría u honor o cualquier otra dignidad» [95]. Por eso este nombre es para Cicerón «gravísimo y santísimo» [96].

De ahí que Valerio Máximo dedique en su obra distintos capítulos a la *piedad* para con los padres y la patria (lib. II, cap. 4 y 6), a la *benevolencia* fraterna (cap. 5), y al *amor* e indulgencia de los padres para con los hijos (cap. 7) [97].

17. Al término *caridad* debemos prestarle una más cuidada indagación. Caritas procede del adjetivo *carus*. *Carus*, a su vez, como *caritas*, parece provenir del verbo *carere*. La significación del verbo *carere* (carecer) la notificó elegantemente Cicerón al escribir: «triste es el mismo nombre de carecer, porque se sobreentiende esta realidad: tuvo, no tiene; desea, busca, necesita. Opino que estas son incomodidades del que carece: odiosa ceguera del que carece de ojos; odiosa la pérdida de los hijos. Esto vale para los vivos, no para los muertos...; pues el carecer es de quien siente; como en el muerto no hay sentido, tampoco en él se da el carecer».

«Una vez establecido y fijado bien esto, hay que indagar en qué consiste el carecer, para evitar el error en la palabra. Carecer significa esto: *necesitar aquello que quieres tener*, pues se desea aqullo de que se carece; al no ser que se dé a la palabra carecer otro sentido, como en el caso de la

91. Cf. San Agustin, *De Civitate Dei*, Lib. 14, cap. 7, n. 2, t. 9, col. 467.
92. S. Agustin, *Enchiridion*, cap. 1, n. 1, t. 11, col. 566.
93. Ciceron, *De natura deorum*, lib. I, cap. 41, t. II, p. 544.
94. San Agustin, *Enchiridion*, cap. 1, n. 1, t. 11, col. 566.
95. Ciceron, *De Inventione Rhetorica*, lib. II, cap. 22, t. I, p. 84.
96. *Ad Familiares*, lib. I, epist. 9, t. 7, p. 21.
97. Valerio Maximo, *De dictis factisque memorabilibus*, t. I, pp. 373-401, Paris 1822.

fiebre: porque también se usa el término de otro modo cuando no tienes algo y sabes que no lo tienes, si bien lo toleras fácilmente.

Mas del mal no se dice que se carece, pues ello no sería doloroso. Se dice más bien que lo malo carece de bien. Tampoco el viviente carece de un bien, si no lo necesita. Pero es respecto de una persona viva como tiene sentido *carecer de reino*. Esto no puede decirse de ti inteligentemente; podría decirse de Tarquinio, cuando fue expulsado de su reino» [98].

Se da, sin embargo, cierta diferencia entre *carecer* (*carere*) y *tener necesidad* (*egere*). Necesitar (*egere*) se refiere a las cosas necesarias; carecer (*carere*) se refiere a las cosas útiles y selectas. «Quiero indicarte —dice Séneca— una distinción de Crisipo. Dice que el sabio no necesita de nada, pero ha menester muchas cosas. Al contrario el necio no ha menester nada, porque de nada sabe usar, aunque necesita de todo. El sabio ha menester manos y ojos y muchas otras cosas necesarias para el uso cotidiano, pero de nada necesita: pues *egere necessitatis est*, y el sabio no necesita nada» [99]. Y en otro lugar: «el placer acompaña también a la vida más torpe, pero la virtud no admite una mala vida; y algunos hombres infelices no carecen de placer, sino que lo son precisamente por el placer, lo cual no ocurriría si el placer anduviese mezclado con la virtud, del cual *carece muchas veces* la virtud, *del cual nunca necesita* (*saepe caret, nunquam indiget*)» [100].

Carecer ,por tanto, se opone a tener, y se dice principalmente de aquellas cosas o bienes, máxime si son selectos y estimables, que tuvimos o pudimos tener y ahora deseamos alcanzar, de los cuales no hay abundancia, sino más bien escasez y penuria, y por eso son raros y preciosos. Penuria, en efecto, procede de la palabra *penu*, esto es, la despensa de comestibles para el año, y, según dice Festo, «es lo que es casi menos que lo que es necesario» [101]. Abarca, además del trigo, las legumbres y el vino, todo género de viandas, como la carne, el pescado, alimentos suculentos y vinos generosos.

Cuando todos estos víveres son copiosos y abundantes, fácilmente se venden y compran, y por eso se dice que son máxime venales y se tienen por viles, pues vil o despreciable procede del verbo vender a través de la forma latina «vele» o «venele». De ahí que diga Plauto: «pues tú ahora miras ofrecer mi *cara* cabeza al *menosprecio* (*vilitati*) por tu *cara* cabeza» [102].

Por el contrario, cuando son pocos y raros no están a la venta o ciertamente se compran a gran precio, y por eso se dice que son caros. De ahí que también diga Plauto: «Quise hoy finalmente decidirme a celebrar bien

98. Ciceron, *I Tuscul. quaest.*, cap. 36, t. II, pp. 333-334.
99. Seneca, *Epist. Moral.*, lib. I, epist. 9, nn. 14-15, ed. cit., t. III, p. 18.
100. *De vita beata*, cap. 7, n. 2, t. I, pp. 144-145.
101. Festo, *De verborum significatione*, ad v., ed. cit., p. CLVIII.
102. Plauto, *Captivus*, Actu II, Scena 1, v. 227-228, ed. cit., t. I, p. 65a.

las nupcias de la hija. Vengo al mercado, pregunto por el pescado: indican que está *caro*, *cara* la carne de cordero, *cara* la carne de vaca, *cara* la carne de ternera, la porcina, el cetáceo: todo *caro*. Y aún sería *más caro*, no había dinero. Salgo de allí airado, porque no hay nada que comprar» [103].

Y en otro lugar: «Confieso que yo soy un cocinero *carísimo*, pero trabajo a precio, de modo que se vea por mi trabajo para qué vengo contratado» [104].

De modo parecido se expresa Cicerón: «si el libro de Epicuro sobre el placer fuese corroído (por los ratones), pensaría que los víveres serían *más caros* en el mercado» [105].

Y en un discurso: «me demandaban trigo. Como si yo fuese el administrador del trigo o tuviese almacenado algún trigo, o tuviese en este género de cosas alguna encomienda o poder... Cuando el Senado en pleno, en el templo de Júpiter Optimo Máximo, decretó mi dignidad, disintiendo sólo éste, inmediatamente, el mismo día, la depreciación (*vilitas*) sucedió inopinadamente a los grandes precios de los víveres (*carissimam* annonam)» [106].

Por tanto, lo mismo *caro* que *vil* (*carum*, *vile*) se dijeron primeramente de los víveres, esto es, del trigo y demás cosas necesarias para el sostenimiento anual. Cuando son abundantes y de fácil adquisición se deprecian y así resultan «viles» o fácilmente vendibles; pero si son deficientes y difíciles de conseguir, se estiman mucho, porque carecemos ordinariamente de ellos, y así se dice que son caros y preciosos. «*Precio*, dice Varrón, que se establece en razón de la compra y estimación, se dice así por señalarlo los *peritos* (*periti*), pues sólo ellos pueden hacerlo rectamente» [107]. De ahí que Cicerón ponga en boca de Epicuro: «no se percibe menor placer en las cosas más viles (*vilissimis*) que en las más preciosas (*pretiosissimis*)» [108]. Poco antes llamaba vilísimas a las más despreciables, y preciosísimas a las más exquisitas [109]. Por tanto, lo vil abunda y es vulgar; lo caro, en cambio, o falta o es selecto. En consecuencia, aquello se desprecia, se hace vil, se estima en poco precio y está a la venta; esto se exalta, se estima en alto precio y es difícil de conseguir. Y la relación que guarda lo caro con lo vil o barato, la guarda la careza (*caritas*) con la baratura (*vilitas*), que son sus derivados.

La *caridad* (*caritas*), por consiguiente, según la significación primitiva del término, es «la penuria de trigo y de comida o de cualquier otra cosa,

103. *Aulularia*, Actu II, Scena 7. v. 367-373, p. 92b.
104. *Pseudolo*, Actu 3, Scena 2, v. 862-864, t. 1, p. 459.
105. CICERON, *II de Divinatione*, cap. 27, t. III, p. 85.
106. *Pro domo sua*, cap. 6, t. 5, p. 447.
107. VARRON, *De lingua latina*, lib. V, & 177, ed. cit., p. 69, 6-8.
108. CICERON, *II de finibus bonorum et malorum*, cap. 28, t. II, p. 165.
109. *Ibídem*, pp. 164-165.

por la que aumenta extraordinariamente su precio» [110]. Se le opone la *baratura* (*vilitas*), que es la abundancia de víveres, por la que su precio disminuye en gran manera.

Por eso Tulio Cicerón, exaltando la prudencia y destreza de Pompeyo, escribe: «desde el día que él fue nombrado por vosotros jefe de la guerra del mar, se siguió inmediatamente tanta depreciación (*vilitas*) de los víveres desde la máxima escasez y careza (*caritate*) de trigo, por la esperanza puesta en un hombre, cuanta pudiese provenir de la fertilidad de los campos en tiempos de larga paz» [111].

También alaba a un tal Sextio Peduceo, porque «gobernó un bienio la provincia, siendo un año de baratura (*vilitate*) *y otro de suma carestía* (*caritate*). ¿Acaso durante la baratura dio algún labrador moneda, o durante la carestía hubo ganancia en la valoración del trigo?» [112]. Corrige, en cambio, a Quinto Hortensio porque en la administración de los víveres no atendía a las circunstancias de los tiempos: «la *escasez* (*caritas*) de la vitualla hacía que esto mismo que en realidad parecía poco, por el tiempo pareciese mucho; y si quisieses dar al pueblo romano eso mismo en tiempo de baratura (*in vilitate*), tu beneficio sería irrisorio y despreciable» [113]. Lo mismo que por la impericia y rapiña del gobernador de las provincias trigueras, Sextio Clorio, «apareció primero la carestía (*caritas*) y luego la indigencia» [114].

«La vitualla no sube de precio al no ser que se malogren los frutos. Si hubo abundante cosecha, se sigue la baratura (*vilitas*) en la venta: de modo que entenderás que si fue buena la cosecha será mala la venta, o que fue mala si se puede vender bien» [115].

Viene a coincidir con esto lo que escribe Lactancio en su libro *De mortibus persecutorum*: «el mismo Dioclesiano, habiendo provocado con varias iniquidades una inmensa *carestía* (*caritatem*), intentó establecer una ley de precios de las cosas vendibles. Entonces, a cambio de pequeñas y *viles* cosas, fue derramada mucha sangre, y no aparecía nada vendible por causa del miedo, y la *carestía* se empeoró mucho, hasta que la ley tuvo que ser revocada por la necesidad después de la muerte de muchos» [116].

Santo Tomás captó perfectamente la fuerza de este término al decir que una cosa logra cierta preciosidad «por el simple hecho de que no se consigue fácilmente, igual que se dice *caro* todo lo que es raro» [117].

110. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, ad v.
111. CICERON, *Pro lege Manilia*, cap. 15, t. 5, p. 21.
112. *In Verrem*, Actione II, lib. 3, cap. 93, t. 4, p. 426.
113. *Ibidem*, cap. 93, p. 425.
114. *Pro domo sua*, cap. 11, t. 5, p. 452.
115. *In Verrem*, Actione II, lib. 3, cap. 98, t. 4, p. 429.
116. LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*, n. VII, ML. 7, 205AB.
117. S. TOMAS, III Sent., dist. 26, q. 1, art. 2 ad 1, n. 31.

De todo lo dicho resulta que el sentido primario de la palabra *caridad* (*caritas*) es lo que expresa el término español *carestía*. Efectivamente, del término latino *caritas* derivó, en la latinidad decadente de la Edad Media, la palabra *carestia* o *caristia*, y de ahí pasó a las lenguas neolatinas, como la italiana y la española, como prueba Du Cange» [118].

Es más, Rodrigo Jiménez de Rada escribe en su historia de los árabes, capítulo 37: «apenas llevaba nadie víveres a la ciudad (de Córdoba); de donde se siguió grave *caristia* en la ciudad» [119].

El sentido de esta palabra española responde adecuadamente al sentido primitivo del término latino *caritas*, como consta por el Diccionario de la Real Academia de la lengua española: «*Carestía* (del bajo latín *carestía*, y éste del latín *carere*, *carecer*). Falta o escasez de alguna cosa: por antonomasia, de los víveres. Subido precio de las cosas de uso común».

Desde esta significación pasó a significar, por cierta metáfora y metonimia, todas las cosas de gran precio, y, por tanto, más estimadas y amadas, y posteriormente vino a aplicarse al mismo amor o dilección y a sus signos y efectos. Por eso ya escribía Cicerón: «¿No hay alguna dilección (*caritas*) natural entre los hombres? El mismo término *caro* es término de amor, del que procede el término amistad (*amicitia*): a la que, *referida a nuestro provecho*, no al bien de la persona amada, no le conviene el nombre de amistad, sino el de cierto comercio (*mercatura*) de utilidades. Los prados, los sembrados, los rebaños se aman de este modo; para aprovecharse de sus frutos. La dilección (*caritas*) de los hombres y la amistad es *gratuita*» [120].

Del mismo modo que la vitualla es necesaria para la vida corporal, así los amigos y la amistad son necesarias para la vida espiritual y social de los hombres; y así como la penuria de víveres se llama carencia (*caritas*) de vitualla, así la penuria y rareza de verdaderos amigos se llama caridad (*caritas*). Finalmente, así como los víveres en tiempo de penuria se aprecian mucho, suben de precio y se dice que son caros, así cuando escasean tanto los amigos sinceros, tan necesarios para llevar bien la vida humana y social, se estiman muchísimo los verdaderos amigos y se llaman carísimos.

Por tanto la caridad significa el amor o dilección respecto de las personas que nos están máximamente unidas y nos son más estimadas, como los hermanos, consanguíneos, padres y Dios mismo. «Pues —como dice Cicerón— por ser común naturalmente a todos los animales el deseo de procrear, la primera sociedad es el matrimonio mismo, la siguiente son los

118. «Tempore illo, ait Chronicon Wormatiense, tanta fuit *carestia* quae nunquam visa fuit vel audita». Et Breviarum historiae pisanae: «anno 1152... fuit omnium victualium maxima *carestia*» (Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, ad v., ed. Venetiis 1737, col. 298.

119. *Hispania illustrata*, t. I, p. 181, Francofurti 1603.

120. Ciceron, *De natura deorum*, I, cap. 44, t. II, p. 547.

hijos, luego la casa, donde todo es común. Esto es el principio de la ciudad y como el seminario de la república. Siguen las vinculaciones de los hermanos, de los primos y sobrinos, los cuales, al no caber en una misma casa, forman otras casas como colonias. Siguen los enlaces matrimoniales y afinidades, multiplicándose los allegados. Con esta propagación del linaje se origina la república. Ahora bien, *la unión de la sangre domina a los hombres por la benevolencia y la caridad*. Es gran cosa tener monumentos de los mayores, tener el mismo culto y sepulcros comunes» [121].

«Por lo cual me parece que la amistad nace más de la naturaleza que de la necesidad, y más de la aplicación del alma con cierto sentido del amor que del pensamiento calculador de la utilidad subsiguiente. Como ocurre ello puede advertirse incluso en ciertos animales, que aman naturalmente a sus hijos por cierto tiempo y son por ellos amados, como consta por los sentidos.

En el caso del hombre es mucho más evidente. Primero en aquel amor (*caritate*) que hay entre los hijos y los padres, que no puede romperse sin detestable delito. Luego, cuando existe un sentido semejante del amor, si hemos entrado en comunicación con alguno, con cuya índole o costumbres congeniamos, en el que nos parece ver como cierta luz de bondad y de virtud. Pues nada es más amable que la virtud, nada que más mueva a los hombres a amar, puesto que en atención a la virtud y probidad amamos de algún modo incluso a aquellos a quienes no hemos visto nunca» [122]. «Entendamos que de la naturaleza procede el sentido de la dilección y la caridad (*caritatem*) de benevolencia, una vez conocida la bondad: a la cual se aplican y se aproximan los que la desearon para disfrutar de la comunicación y costumbres de aquel a quien empezaron a amar, a fin de ser conformes e iguales en el amor y más inclinados a hacer beneficios que a exigirlos» [123].

«Pero cuando hayas considerado atenta y razonablemente todo, verás que ninguna sociedad entre todas es más importante, ninguna más *querida* (*carior*) que la que formamos con nuestra república. Son queridos (*cari*) los padres, queridos los hijos, los allegados, los familiares; *pero la patria abarca conjuntamente todos los amores* (*caritates*) *de todos*: por la cual ¿qué hombre bueno dudaría exponer su vida si fuese necesario?» [124].

Y en otro lugar: entre las cosas que se tienen por grandes «hay un doble género. Unas parecen grandes por naturaleza; otras por el uso. *Por naturaleza*, como las cosas celestes, como las divinas, como aquellas cuyas

121. *De Officiis*, I, cap. 17, t. III, p. 278.
122. *De amicitia*, cap. 8, t. III, p. 466.
123. *Ibidem*, cap. 9, p. 467.
124. *De Officiis*, I, cap. 17, p. 279.

causas son oscuras, como las cosas admirables de este mundo y de esta tierra: y fijándote en éstas y otras semejantes, aparecerán otras muchas. *Por el uso*, las que parecen ayudar o perjudicar a los hombres más vehementemente, donde cabe distinguir ulteriormente tres géneros: pues los hombres o *se mueven por la caridad* (*caritate*), *respecto de los dioses, de la patria y de los padres*; o *por el amor* (*amore*) *de los hermanos, de los cónyuges, de los hijos y de los familiares*; o *por la honestidad* de las virtudes y máxime de aquellas que fomentan la comunión de los hombres y la liberalidad» [125].

Por consiguiente, *la caridad en el sentido más propio, lo mismo que la dilección y la piedad, es respecto de Dios, de la patria y de los padres, en cuanto que son los seres más apreciados y carísimos*. «Se da también —añade Cicerón— como cierta materia propia de la honestidad, que se refiere especialmente a las amistades. Pues las *amistades son contempladas por la caridad y por el amor. Pues el respeto de los dioses, de los padres y de la patria, lo mismo que el de aquellos hombres que sobresalen por su sabiduría o riqueza suele atribuirse a la caridad; mas los cónyuges, los hijos, los hermanos y aquellos a quienes el trato y la familiaridad unió, aunque también estén vinculados por la misma caridad, lo están principalmente por el amor*» [126].

La caridad significa, pues, la dilección de las cosas y personas excelentísimas, cuya estimación se antepone a todas las otras, y ello con el máximo afecto amistoso, esto es, en gracia a ellas, no por comodidad o utilidad propias. De ahí que diga Cicerón a Planco: «persuádete que es tanta la *caridad* que te tienen todos los buenos, que no puede pensarse ningún género de dignidad más alta que no esté dispuesto para ti» [127].

Y escribiendo a Atico sobre Filotimo: «a todos los suyos, incluso a aquellos con quienes se aíra más frecuentemente, los quiere (*caros habet*) y a mí me quiere más que a sí (*me quidem seipso cariorem*)» [128].

Son frecuentes entre los clásicos expresiones como éstas: *vita carior, meipso carior* (Cicerón); *oculis carior* (Catulo); *auro carior* (Tibulo); *luce carior* (Claudiano) [129].

Oigamos finalmente a Cicerón, por no recoger más testimonios: «las riquezas van con la fortuna o más bien con la liberalidad del ingenio, que procura a los que la practican granjearse la benevolencia y, *lo que es mejor para vivir tranquilamente, la caridad* (*caritatem*), principalmente por no haber causa de ofensa» [130].

125. *Partitiones oratoriae*, cap. 16, t. 1, p. 608.
126. *Ibidem*, cap. 25, p. 615.
127. CICERON, *Ad Familiares*, lib. X, epist. 22, t. 7, p. 341.
128. *Ad Atticum*, lib. X, epist. 11, t. 8, p. 413.
129. Cf. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, ad v. carus.
130. CICERON, *I de finibus*, cap. 16, t. II, p. 120.

Al lado de esta acepción tan elevada de la caridad, debe notarse que, lo mismo que veíamos en los términos amor y dilección, también la caridad se aplica en los autores clásicos al amor carnal respecto de las amantes y meretrices a las que llaman a veces carísimas y hasta caridades, como puede verse en Plauto, Catulo y Ovidio.

Desde esta significación básica, ulteriormente se extiende, por metonimia, tanto a las cosas mismas u objetos más amados como a los efectos del amor de caridad, esto es, a las obras de beneficencia, con que se fomenta, se guarda y se aumenta la caridad. Así Anmiano Marcelino, hablando de la expedición de Juliano a Asiria, dice: «los demás fueron transmitidos con *sus caridades* y vitualla a Negroponto» [131]. Como se ve, se llama *caridades* a los mismos víveres.

Los romanos celebraban el 22 de febrero una fiesta familiar en que tenían un gran banquete los padres y parientes, en que se brindaba alegremente por la prosperidad de toda la familia. A esta fiesta se la llamaba *Caristia* o *Cara cognatio* (querida parentela) [132]. Lo refiere Valerio Máximo con estas palabras: «los antepasados instituyeron también un banquete solemne que llamaron *Caristia*, al que no asistían más que los familiares y afines, a fin de que, si había surgido entre ellos alguna querella, con los ritos de la mesa y la hilaridad de los ánimos, se borrase totalmente, usando los factores de la concordia» [133].

Es lo mismo que describe elegantemente Ovidio en aquellos versos: «Proxima cognati dixere *Caristia cari*...» [134].

18. *De ahí que la Sagrada Escritura, la Liturgia, los Padres de la Iglesia, el Magisterio eclesiástico y los teólogos usasen los términos «dilección» y «caridad» unas veces en el mismo sentido de los autores profanos y otras veces y principalmente en un sentido más noble de amor sobrenatural de Dios para con nosotros y de nosotros para con Dios y con el prójimo.*

En la Sagrada Escritura se llama *ahabah* en hebreo, *agape* en griego, y *caritas* en latín, que es el término usado casi siempre por la Vulgata. Y ello muy razonablemente, como advierte Prat [135], pues el verbo ἀγαπάω es afín al verbo ἄγαμαι y μέγας: admiro o venero mucho, estimo en mucho. Por eso dice Tertuliano: «su propio nombre (ἀγάπη) muestra lo que es nuestra cena; es lo que corresponde en griego a la *dilección*» [136]. «Lo que los

131. Anmiano Marcelino, *Rerum gestarum*, lib. 24, n. 1, Collect. Auteurs latins, t. 27, p. 212b, Paris 1885.
132. Cf. *Dictionnaire des Antiquités grecs et romaines*, ad v., t. II, col. 921.
133. Valerio Maximo, *De dictis factisque memorabilibus*, lib. II, cap. 1, n. 8, ed. C. B. Hase, Paris 1822, pp. 101-102.
134. «Los entrañables parientes señalaron la próxima Caristia...» (Ovidio, *Fasti*, lib. I, v. 617 ss. Auteurs latins, t. II, p. 572a.
135. Prat, *La théologie de St. Paul*, edición séptima, p. 561, Paris 1923.
136. Tertuliano, *Apologeticus*, cap. 39, ML. 1, 538a.

griegos llaman ἀγάπη, en latín se expresa con los dos términos (dilección, caridad)» [137].

Así, pues, en la *Sagrada Escritura*, el término *caridad* se aplica, *en primer lugar*, a la dilección humana o natural *honesta*, conforme leemos en Proverbios 15, 17: «mejor comer legumbres donde hay amor (*caritas*) que comer buey cebado donde hay odio». Y en el libro II de los Macabeos, 14, 24-26, se cuenta que Nicanor «tenía siempre a Judas a su lado, pues sentía hacia él cordial afecto (*carum ex animo*); y le exhortaba a que se casase y criara hijos. Y, en efecto, se casó, y viviendo tranquilamente, disfrutaba de la vida. Pero Alcimo, al ver la buena inteligencia (*caritatem*) de ambos y los pactos concertados, se vino a Demetrio, acusando a Nicanor de traidora deserción contra el Reino, puesto que se había dado por sucesor a Judas, enemigo del Reino».

En segundo lugar, se aplica a la dilección natural *deshonesta y torpe* o que aparenta ser tal, como puede verse en las palabras de Judit a Holofernes: «sea apresado en el lazo de su mirada en mí, y lo herirás con las palabras de mi amor (*caritatis meae*)». Y verdaderamente los servidores de Holofernes al verla «decían: no hay otra mujer así en toda la tierra, por su porte, por su belleza y por sus palabras» [138]. «Al punto se vistió y se atavió de todo su aderezo femenil... El corazón de Holofernes quedó prendado de ella, su alma hervía en deseos de unirse a ella... Díjole Holofernes: bebe y alégrate con nosotros, porque encontraste gracia ante mí» [139]. Lo mismo puede verse en el epitalamio del Cantar de los Cantares.

Pero se aplica *principalmente a la dilección divina y sobrenatural, tanto increada, ya inmanente en el mismo Dios, ya referida a sus hijos, esto es, a su Hijo natural —Cristo— y a los hijos adoptivos, como creada e infundida a nosotros, bien sea para con Dios mismo y su Cristo, bien sea para con nuestros hermanos en Cristo Jesús.*

A la *dilección increada*, que es la caridad por esencia, tal como se expresa en I Jn. 4, 8 y 16: *Dios es caridad* (*Deus caritas est*, ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν). Lo cual ha de entenderse con la misma propiedad del término con que se entiende aquello otro: *Dios es espíritu*, como sabiamente advierte San Agustín [140]. Y con el mismo derecho se puede decir: Dios es dilección,

137. S. AGUSTIN, *Sermo* 349, n. 1, t. 7, col. 1345D. *Nota del Editor*: Sobre el uso del término *agape* en el Nuevo Testamento, tuvo finalmente entre sus manos Ramírez la magnífica obra de C. SPICQ, O.P., *Agape dans le Nouveau Testaments. Analyse des textes* (Paris 1966), muy posterior a su comentario. Existe ya traducción española, de Pedro Arenillas, O.P. (Madrid 1977).
138. *Judit*, 11, 18-19.
139. *Ibídem*, 12, 15-17.
140. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. 15, cap. 17, n. 27, t. ii, col. 188.

«pues ambas palabras significan lo mismo» [141]. Es más, «si se puede decir correctamente *amistad*, dígase; *pero mejor se dice caridad*» [142].

También se llama *amor y caridad* al mismo *Espíritu Santo*, según aquello de San Gregorio Magno: «pues el mismo Espíritu Santo es *amor*; de ahí que diga San Juan: Dios es *caridad* (I Jn. 4, 8 y 16)» [143]. De modo parecido se expresa el XI Concilio de Toledo: «pues no procede (el Espíritu Santo) del Padre al Hijo o del Hijo a santificar a la creatura, sino que consta que procede simultáneamente de ambos, porque la *caridad* o santidad es de ambos» [144]. Y en el himno *Veni Creator Spiritus* canta la Iglesia sobre el Espíritu Santo: «Fuente viva, fuego, *Caridad* y unción espiritual».

Todo ello parece que deriva de San Agustín, que escribe: «También el Espíritu Santo subsiste en esta unidad e igualdad de substancia. Ora se le llame unión de ambos, o santidad, o *caridad, o también unidad porque es caridad, o caridad porque es santidad*, es manifiesto que ninguno de los dos es la unión que enlaza a ambos, en virtud de la cual el engendrado es amado por el generante, al que ama a su vez el engendrado, existiendo como existen por su esencia y no por participación, ni por donación de un ser superior, sino por sí mismos, guardando la unidad del espíritu en el vínculo de la paz» [145].

Es más, no sólo se le llama ἀγάπη, sino también ἔρως alguna vez, como se puede ver en el himno que refiere Manuel Calecas, O.P.: «Tu vida, *amor*, luz, mente: σὺ ζωή, ἔρως, φῶς, νοῦς» [146].

En este uso del término no hay ningún equívoco, porque la palabra amor, dilección o caridad referida a Dios puede entenderse en tres sentidos, a saber, *esencialmente*, en cuanto expresa pura y simplemente la relación de la persona amante a la cosa amada, y en este sentido importa dilección absoluta, que es común a las tres personas divinas, lo mismo que la intelección o la sabiduría; *nocionalmente*, en cuanto indica la producción o espiración de amor, como amor espirante, y en este sentido el Amor o Caridad es noción común al Padre y al Hijo, puesto que ambos espiran activamente al Espíritu Santo, que procede de uno y otro; *personalmente*, en cuanto significa el Amor espirado y procedente del Padre y del Hijo, esto es, el término de la espiración dilectiva, y en este sentido la Caridad es nombre propio y personal de la tercera persona de la Trinidad [147].

141. *Ibídem*, cap. 18, n. 32, col. 291.
142. *Ibidem*, lib. 6, cap. 5, n. 7, col. 118.
143. San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*. lib. II, hom. 30, initio, ML. 76, 1220.
144. XI Concilio de Toledo, Denz. 277.
145. San Agustin, *De Trinitate*, lib. 6, cap. 5, n. 7, t. 11, col. 118.
146. Manuel Calegas, O.P., *De principiis fidei catholicae*, cap. 4, MG. 152, 553A.
147. Cf. Santo Tomas, *Suma Teológica*, I, 37, 1-2.

Concretamente, la caridad increada de Dios, esto es, el mismo amor o dilección de Dios, se toma *esencialmente* cuando tiene su *término en las creaturas*, esto es, cuando se dirige a la *humanidad de Cristo* o a Cristo en cuanto hombre, conforme se lee: *el Padre ama al Hijo*, ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν [148], *que es el Hijo de su dilección*, υἱός τῆς ἀγάπης αὐτοῦ [149], como *Hijo suyo dilectísimo en el cual se complace* [150]; y de sí mismo decía: *el Padre me ama*, με ὁ Πατὴρ ἀγάπᾷ [151], *y permanezco en su dilección*, καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ [152]; o se dirige *a los demás hombres*, según aquello: «con *amor* (*caritate*) eterno te amé; por eso te he mantenido mi favor» [153]; «los até con ataduras humanas, con ataduras de *amor* (*caritatis*)» [154]; «yo amo a los que aman» [155]; «quien me ama será amado por mi Padre, y yo le amaré, y me manifestaré a él» [156]; «y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» [157]; «y los amaste a ellos, como me amaste a mí..., para que el amor con que me amaste permanezca en ellos y también yo en ellos» [158].

Todo ello es patente singularmente en la obra de la Encarnación y de la Redención: «tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo Unigénito» [159]; «Dios probó su *amor* (*caritatem*) hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» [160]; «pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran *amor* (*caritatem*) con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo, por cuya gracia habéis sido salvados» [161]; y ayudados por ella y fortalecidos, «ninguna criatura podrá arrancarnos al *amor* (*caritate*) de Dios en Cristo Jesús» [162]; «Dios ama al que da con alegría» [163].

Y por esta razón, porque la caridad de Dios está con todos nosotros, el mismo Dios es llamado *Dios de la caridad y de la paz*: ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης [164].

Se aplica también a la dilección creada y participada por nosotros de Dios que la da e infunde, porque la caridad procede de Dios: ἡ ἀγάπη ἐκ

148. *Jn.* 3, 35; 5, 20.
149. *Col.* 1, 13.
150. *Mc.* 1. 11; *Mt.* 3, 17; *Luc.* 9, 35; *II Petr.* 1, 17.
151. *Jn.* 10, 17.
152. *Jn.* 15, 10.
153. *Jerem.* 31, 3.
154. *Oseas*, 11, 4.
155. *Prov.* 8, 17.
156. *Jn.* 14, 21.
157. *Jn.* 14, 23.
158. *Jn.* 17, 23, 26.
159. *Jn.* 3, 16.
160. *Rom.* 5, 8-9. Cf. 9, 25.
161. *Ef.* 2, 4-5. Cf. *II Tes.* 2, 16; *I Tes.*, 1, 4.
162. *Rom.* 8, 39.
163. *II Cor.* 9, 7.
164. *II Cor.*, 13, 11, 13.

τοῦ θεοῦ ἐστίν [165], y «es infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos es dado» [166]: tanto para con Dios y su Cristo, como para con los demás hombres.

Nuestra caridad *para con Dios*, que suele llamarse la *caridad de Dios* o *del Padre*: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ο τοῦ πατρός, como dice Jesús de los fariseos que «descuidáis la justicia y el *amor de Dios* (*caritatem Dei*)» [167]; que no tienen el *amor* (*dilectionem*) de Dios en sí [168]. Por el contrario, «quien guarda su palabra, en ése es verdaderamente perfecta la *caridad de Dios* (*caritas Dei*)» [169]; pero si «uno ama al mundo, no está en él la *caridad del Padre* (*caritas Patris*)» [170]. A conciencia de ello, escribe San Pablo a los Tesalonicenses: «el Señor dirija vuestros corazones en la *caridad de Dios* y la paciencia de Cristo» [171]. Tanto más cuanto que el mayor y primer mandamiento, que contiene toda la Ley y los Profetas, es el precepto de la caridad o dilección de Dios de todo corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas [172]. Y se llama «bienaventurado al varón que soporta la tentación, porque tras haber sido probado recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le *aman*» [173]. Pues «*para los que aman a Dios* todas las cosas cooperan al bien» [174].

Igualmente nuestra caridad *para con Cristo Jesús*: «El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí no es digno de mí...; el que halla su vida la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará» [175]. Y antes de entregar a Pedro el régimen de su Iglesia, lo examinó del verdadero amor para con él: «Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, *¿me amas* más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: apacienta mis corderos. Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, *¿me amas*? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: apacienta mis ovejas. Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, *¿me amas*? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: *¿me amas*? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que *te amo*. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas» [176].

165. *I Jn.* 4, 7.
166. *Rom.* 5, 5.
167. *Luc.* 11, 42.
168. *Jn.* 5, 42.
169. *I Jn.* 2, 5.
170. *I Jn.* 2, 15.
171. *II Tes.*, 3, 5.
172. *Mt.* 22, 35-40.
173. *Sant.* 1, 12.
174. *Rom.* 8, 28.
175. *Mt.* 10, 27-39.
176. *Jn.* 21, 15-17.

Y finalmente nuestra caridad *para con el prójimo*: «un nuevo mandato os doy, que os améis mutuamente como yo os he amado; en esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis mutuamente» [177]. «Esto os mando, que os améis mutuamente» [178]. «Este es mi mandamiento, que os améis mutuamente, como yo os he amado» [179].

Y San Pablo: «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la ley» [180]; «miremos los unos por los otros para excitarnos a la caridad y a las buenas obras» [181]; «amándoos los unos a los otros con amor fraternal» [182]; pues «el amor no obra el mal del prójimo, porque el amor es el cumplimiento de la Ley» [183], «porque éste es el mensaje que desde el principio habéis oído: que nos amemos los unos a los otros» [184].

Y así, *uniendo la caridad de Dios y la nuestra*, escribe el Apóstol del Amor: «en esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. El que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿como mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad» [185]. «Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque *Dios es caridad*. La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. En esto está la *caridad*, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados. Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros» [186]. «Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. Si alguno dijere: amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios no ve. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano» [187].

19. *Esta caridad creada y participada, unas veces* significa el *acto de caridad*, como cuando escribe San Pablo a los Corintios: «todas vuestras

177. *Jn.* 13, 34-35.
178. *Jn.* 15, 17.
179. *Jn.* 15, 12.
180. *Rom.* 13, 8.
181. *Hebr.* 10, 24.
182. *Rom.* 12, 10.
183. *Rom.* 13, 10.
184. *I Jn.* 3, 11.
185. *I Jn.* 3, 16-18.
186. *I Jn.* 4, 7-11.
187. *I Jn.* 4, 19-21.

cosas *háganse en caridad*» [188]; «mi *caridad* con todos vosotros en Cristo Jesús» [189]; «fruto del Espíritu es la *caridad*, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, la longanimidad, la mansedumbre, la fe, la modestia, la continencia, la castidad» [190]. Y cuando dice San Pedro: «sed prudentes y vigilad en las oraciones. Ante todo tened mutua caridad continua entre vosotros, porque la caridad cubre multitud de pecados» [191]. Y cuando escribe San Juan al anciano Gayo: «carísimo, bien haces en todo lo que practicas con los hermanos y aun con los peregrinos; ellos hicieron el elogio de tu *caridad* en presencia de la Iglesia; muy bien harás en proveerlos para su viaje de manera digna de Dios» [192]. Y al Obispo de Efeso: «tengo contra ti que abandonaste tu antigua caridad» [193].

Otras veces significa el *hábito o virtud de la caridad*, como en aquellas palabras de San Pablo: «la caridad de Dios ha sido difundida (ἐκκέχυται) en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado», palabras que el Concilio de Trento entiende de la caridad habitual, permanente en nosotros [194]; y en otro lugar: «ahora *permanecen* la fe, la esperanza, la *caridad*, estas tres cosas; pero la mayor de ellas es la *caridad*» [195].

Otras veces significa el *objeto de amor de caridad*, como cuando se dice que «Dios es caridad» [196], al menos tal como lo entiende San Agustín: «quien ama al prójimo, es lógico que ame principalmente al mismo amor; mas Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios (I Jn. 4, 16). Es por tanto lógico que ame principalmente a Dios» [197].

También significa *otras veces* la *causa o principio y fuente de nuestra caridad*, es decir, a Dios mismo, que se llama caridad, por la razón de ser la causa propia de la caridad, según aquello: «la caridad procede de Dios» [198]. De ahí que se hable de *Dios de la caridad* como se habla de *Dios de la paz* [199].

De ahí también que signifique *otras veces* el *efecto de la caridad*, como el beso o el don procedente de la caridad: Γφίλημα ἀγαπης [200]; «ved qué

188. *I Cor.* 16, 14.
189. *I Cor.* 16, 24.
190. *Gal.* 5, 22-23.
191. *I Petr.* 4, 7-8.
192. *III Jn.* 5-6.
193. *Apoc.* 2, 4.
194. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 7. Denz. 800.
195. *I Cor.* 13, 13.
196. *I Jn.* 4, 8 y 16.
197. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. 8, cap. 7, n. 11, t. 11, col. 150. Cf. también cap. 8, n. 12, col. 151-152. A San Agustín sigue S. TOMAS, *I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 6.
198. *I Jn.* 4, 7.
199. *II Cor.* 13, 11.
200. *I Petr.* 5, 14.

caridad nos dio el Padre, que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos» [201], como si la misma filiación divina adoptiva, por la que hemos nacido de Dios amante, fuese la misma caridad. También los *banquetes y las reuniones* que celebraban los fieles en determinados días y lugares en señal de amor mutuo se llamaban *caridades*, ἀγάπη, aunque no raramente, lo mismo que había pasado entre los gentiles, se introdujesen abusos, a los que aluden San Pablo, I Cor. cap. 8, San Pedro, II Petr. 2, 13, y San Judas en su carta cap. 12 [202].

En tiempo de San Gregorio Magno, el *banquete*, al que se invitaba a amigos y a pobres, se llamaba *caritas*. El mismo invitaba todos los días a los pobres a esta *caritas*, como se muestra en Roma, en el monasterio de los Camaldulenses, llamado de San Gregorio; y en sus cartas recuerda que uno era tan tenaz que nunca entraba a su casa como amigo *a la caridad* [203]. De ahí también el que la *limosna* dada a los pobres para que comiesen y bebiesen se llamase *caridad*.

Como los monjes eran pobres, las *comidas o cenas* que señalaban los donantes con ocasión de sus aniversarios, se llamaban *caritates*, de donde la denominación de comidas *caritativas*. Por natural derivación, *cualquier refección extraordinaria* hecha en los monasterios fuera de la comida o de la cena se llamaba *caritas*. Es más, la *medida de vino* que se daba en estas ocasiones a los monjes también recibió el nombre de *caritas*. «El procurador (*pictantiarius*) —se lee en una nota de 1292— sirva a cada conventual una *caridad* llena de buen vino y un trozo de buen pescado» [204]; y se llamaba *caritas pura* a la *medida de vino puro*. El monje encargado de estas caridades se llamaba *caritarius*.

A su vez los hospitales y asilos dedicados a socorrer las miserias de los pobres se llamaban también a veces *Casa de la caridad* o simplemente *Caridad*. Costumbre que aún permanece en parte actualmente: así las distribuciones de pan y vino a los pobres o a los asistentes a los funerales se llaman *caridades*; las hermanas dedicadas al cuidado de enfermos y pobres se llaman vulgarmente *hermanas de la caridad*; en algunas Congregaciones religiosas sus miembros se saludan con el nombre de la caridad diciendo: *vuestra caridad*. El mismo San Agustín en sus sermones frecuentemente se dirige a los fieles en esta misma forma.

La evolución semántica de la palabra caridad se entiende fácilmente por el uso de la metonimia, como ocurre frecuentemente con otros términos.

201. *I Jn.* 3, 1.
202. Cf. H. LECLERQ, O.S.B., *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, v. Agape, t. I, col. 775-848.
203. Cf. DUCANGE, *ob. cit.*, ad v., 1, col. 303.
204. DUCANGE, ad v., n. 3, col. 305.

20. *Tengo el gusto de confirmar todo lo dicho con la autoridad de San Agustín,* que conocía perfectamente el uso de esta palabra y su sentido tanto en los autores profanos como en los autores sacros: «A veces sobreviene la aflicción en el mundo, verbi gracia, el hambre, la guerra, la escasez, la carestía (*caritas*), la indigencia, la mortalidad, el robo, la avaricia, la carga de los pobres, son trabajos de las ciudades: todo esto lo estamos viendo» [205].

Y en otro lugar: «¿De qué sirve una repleta caja de caudales si está vacío el corazón? ¡Quieres tener bienes y no quieres ser bueno tú mismo! ¿No es para enrojecer de vergüenza tener la casa llena de bienes y ser malo su dueño? ¿Qué cosa te gusta mala? ¡A ver! ¡Nada! Ni mujer mala, ni mal hijo, ni mala hija, ni mal siervo, ni mala sierva, ni mala posesión, ni mal vestido, ni mal calzado; y, sin embargo, quieres tener una mala vida. Te ruego que des más importancia a tu vida que a tus zapatos. Todo lo que te rodea es hermoso y amable (*cara*) para ti; y a tus mismos ojos eres tú vil (*vilis*) y feo. Si esos bienes que llenan tu casa, si esos bienes que con tanto afán reuniste y tanto sentirías perder, pudieran hablar, ¿no te dirían a voces: tanto como tú quieres que seamos nosotros buenos, queremos nosotros que sea nuestro dueño bueno? Con silenciosa voz claman contra ti: ¡Mira, Señor, cuántos bienes le diste a éste, y, con todo, qué malo es! ¿Qué le aprovecha todo lo que tiene, cuando no tiene al que se lo ha dado?» [206]. «Sea *vil* todo (*vilescat*) lo que no sea Dios» [207].

«Bien, hermanos míos, interrogaos a vosotros mismos, examinad vuestra interioridad, ved y considerad qué tenéis de *caridad*, y lo que tengáis aumentadlo. Atended a ese *tesoro* para que seáis interiormente *ricos*. En las demás cosas, las que tienen *gran precio* se dice que son *caras*, y con razón. *Atended a vuestro modo habitual de hablar*: aquello es *más caro* que lo otro. ¿Qué es ser *más caro* sino ser *más precioso*? Si se llama *más caro* a lo que es *más precioso*; ¿qué cosa puede ser *más cara* que la misma *caridad*, hermanos míos?

¿Cuál es su *precio*? —pensamos—. El *precio* del trigo es tu dinero, el *precio* de la posesión es tu plata; el *precio* de la piedra preciosa es tu oro; *el precio de la caridad, eres tú*. Buscas, por tanto, como poseer heredad, la piedra preciosa, el caballo; buscas donde comprar heredad y quieres que esté cerca de ti. Pero si quieres tener *caridad*, búscate y encuéntrate a ti mismo. ¿Por qué temes darte a ti para no gastarte? Mas bien te pierdes si no te das. La misma *caridad* te habla por la sabiduría y te dice algo para

205. San Agustin, *Sermo* 30 *de Scripturis*, ed. G. Morin, Miscellanea Agostiniana, t. I, p. 151, 10-12, Romae 1930.
206. *Sermo* 72 *de Scripturis*, cap. 4, n. 5, t. 7, col. 405-406.
207. *Enarratio II in Psalm.* 30, Sermone III, n. 8, t. 6, col. 218.

que no temas lo que se ha dicho: date a ti mismo. Pues si alguno quisiera venderte una heredad te diría: dame tu oro; y si quisiere venderte cualquier otra cosa te diría: dame tu dinero, dame tu plata. Pues bien, oye lo que te dice la *caridad* por boca de la sabiduría: dame, hijo, tu corazón (Prov. 23, 26)» [208].

También narra el bello dicho de un cierto artista que anunció en el teatro a su auditorio que al día siguiente les diría algo que todos querían y llevaban en el corazón. «Y el día señalado, al confluir una mayor cantidad de público, guardando todos silencio, pendientes de él con gran expectación, se refiere que les dijo: queréis comprar *barato* (*vili*) y vender *caro*. En el dicho del simple bufón todos reconocieron sus conciencias, y le tributaron un aplauso con admirable favor por la imprevista salida, aunque les dijese lo que estaba ante los ojos de todos».

Y, sin embargo, aquella proposición no es universalmente verdadera. «Pues yo sé —prosigue San Agustín— de un hombre que, al serle ofrecido un códice en venta, el propietario, ignorante del precio, le pidió una suma irrisoria; no obstante el comprador pagó un *precio justo*, bastante más elevado. ¿Y qué decir de quien sumido en tanta insipiencia vende la heredad de sus padres a *vil precio* y compra *caro* lo que va a consumir en placeres? No es increíble, en mi opinión, este exceso: no faltarán ejemplos si los buscamos, y aun sin buscarlos ocurrirá quizá encontrarse con quienes, condenando la declaración o representación escénica, llevan consigo mayor maldad que la teatral, comprando a *gran precio* sus estupros y malvendiendo sus campos. También conocimos a hombres pródigos que compraron trigo *más caro* y lo vendieron *más barato* a sus ciudadanos» [209].

Así, pues, «ha de llamarse carestía (*caritas*) lo que no es baratura (*vilitas*). Y ¿qué es más despreciable (*vilius*) que un hombre sin Dios? He ahí lo que ama quien se ama a sí mismo, no en Dios, sino en sí mismo» [210].

Finalmente, en un sermón sobre la caridad, se expresa así: «hace un poco nos hablaba el Apóstol sobre la *caridad*, cuando se leía su epístola; y nos la encomiaba tanto que nos hacía entender que todos los demás dones de Dios, por grandes que sean, no aprovechan nada sin ella; pero donde está ella, no puede estar sola. Volvamos nosotros sobre el sermón de la *caridad* ante *vuestra caridad*.

La *caridad*, una es divina, otra es humana; la humana, una es lícita, y otra es ilícita. Hablaré, con la ayuda de Dios, de estas tres *caridades* o *dilecciones* —pues con estas dos palabras se expresa lo que los griegos llaman ἀγάπη—.

208. *Sermo* 34 *de Scripturis*, cap. 4, n. 7, t. 7, col. 172-173.
209. *De Trinitate*, lib. 13, cap. 3, n. 6, t. 9, col. 218-219.
210. *Sermo* 348, cap. 2, n. 2, t. 8, col. 1343.

La primera distinción que hago es, como dije, entre la *caridad* divina y la humana; y entre la caridad humana *lícita* y la *ilícita*. Primero hablaré de la caridad humana *lícita*, que no es reprensible; luego hablaré de la caridad humana *ilícita*, que es reprobable; en tercer luagr, hablaré de la *divina*, que nos lleva al cielo.

Para indicarlo brevemente, es *caridad humana lícita* aquella con que se ama a la esposa; es ilícita aquella con que se ama a la meretriz o a la esposa de otro.

En el foro y en las plazas se da por más lícita la caridad con que se ama a las meretrices; pero en la casa de Dios, en el templo de Dios, en la ciudad de Cristo, en el cuerpo de Cristo, también el amor de la meretriz lleva al infierno al amante.

Tened, por tanto, la caridad lícita; es humana, como dije, pero lícita. No solamente es lícita a modo de una concesión, sino que es lícita de modo que su falta sería reprensible. Os es lícito amar, *con caridad humana*, a los cónyuges, a los hijos, a vuestros amigos, a vuestros ciudadanos. Todos estos términos importan vínculos de necesidad y en cierto modo ligamento de *caridad*.

Pero veis que esta *caridad* puede darse entre impíos, esto es, entre paganos, entre judíos y herejes. Pues, ¿quién de ellos no ama a su esposa, a sus hijos, hermanos, vecinos, afines, amigos, etcétera? Esta es, pues, caridad humana. Por tanto si uno es tan cruel que pierda el afecto humano de dilección, y no ama ni a sus hijos, ni a su esposa, no merece ser contado entre los hombres. No hay por qué alabar a quien ama a sus hijos, mas debe condenarse a quien no los ama.

Vea, además, con quienes debe tener en común esta dilección. También aman a sus hijos las fieras; aman a sus hijos los áspides, los tigres, los leones; no hay bestia que no trate blandamente a sus hijos; aunque aterre a los hombres, protege a sus pequeñuelos: ruge el león en la selva para que nadie entre; entra a su cueva, donde tiene a sus hijos, y depone toda su fiereza; la deja fuera, no entra con ella. Por tanto, quien no ama a sus hijos es peor que el león. Todo esto es humano, todo esto es lícito.

Evitad el amor ilícito. Sois miembros de Cristo, sois cuerpo de Cristo. Oíd al Apóstol y temed. No pudo hablar con mayor gravedad, no pudo hablar con más vehemencia, no pudo prevenir más acremente a los cristianos del amor de las fornicaciones...

Interroguemos a la *divina caridad* y pongamos ante ella *las dos caridades humanas* y digámosle: he aquí la caridad humana lícita, con la que se ama a la esposa y a la hija y las demás relaciones seculares; he aquí la otra caridad ilícita, con la que se ama a la meretriz, con la que se ama a la esclava ajena, con la que se ama a la hija ajena no pedida ni prometida,

con la que se ama la mujer ajena. Hay dos caridades delante de ti: ¿con cuál de ellas quieres permanecer? Quien elige permanecer con aquella caridad humana lícita, no permanece con la ilícita. Nadie diga: tengo las dos. Si tienes a las dos admitiendo en ti el amor de la meretriz, haces injuria, como a matrona, a la *caridad divina,* que habita en ti...» [211].

Esta caridad divina es el amor de Dios, del prójimo, de uno mismo según Dios; o el movimiento del alma a gozar de Dios por sí mismo y de sí mismo y del prójimo por Dios [212].

21. En este supuesto, se entiende bien lo que dijeron *los grandes teólogos escolásticos,* como San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás, *sobre el amor, la amistad, la dilección y la caridad.*

Así escribe *San Alberto Magno*: «el amor, la dilección y la caridad, en el *orden de la gracia,* significan lo mismo, aunque según diversas consideraciones; si bien considerados *en sí* están en relación de superior e inferior.

Pues si se refieren *al amor gratuito solamente,* entonces significan *el mismo hábito* según la diversa consideración de su *acto.* Pues el *amor* se refiere a la adhesión del afecto al mismo bien que se ama; la *dilección* se refiere al mismo afecto en cuanto que procede de la elección de la razón optando por él en medio de otros bienes amados, como se dice en el Cantar de los Cantares, 5, 10: mi amado elegido entre mil; mas la *caridad* se refiere al mismo afecto en cuanto tiene al amado por precio inestimable: pues *caro* significa lo que se estima en gran precio, según se dice en el Cantar de los Cantares, 8, 7: si el hombre diere todos los bienes de su casa por la caridad, los tendría por nada.

Pero si estas tres cosas no se refieren al amor gratuito, sino que se consideran *en sí,* entonces difieren como el género y las especies. Pues toda dilección es amor, pero no a la inversa; y toda caridad es dilección, pero no a la inversa: pues en ese caso el *amor* se refiere a las cosas sensibles y racionales, mientras que la *dilección* se refiere a los bienes racionales solamente, y la *caridad* se reserva para los bienes de gracia únicamente» [213].

Y en otro lugar escribe: «aunque la dilección es lo mismo que la caridad en el uso de la Sagrada Escritura, que emplea ambos términos para expresar lo mismo, sin embargo difieren nominalmente, porque el *amor* es el afecto común del bien; mientras que la *dilección* significa el afecto del

211. *Sermo* 349, nn. 1-4, t. 8, col. 1345-1346.
212. Cf. *De Civitate Dei,* lib. 14, cap. 7, t. 9, col. 467; *De doctrina christiana,* lib. III, cap. 10, n. 16, t. 3, col. 65.
213. SAN ALBERTO MAGNO, *In I Sent.,* dist. 10, art. 1, Opera, ed. A. Borgnet, t. 24, p. 308.

bien por elección del amante, indicando la razón del amor; pero la *caridad* se tiene cuando lo amado y elegido se estima en alto precio»[214].

«Hay diferencia —dice en otra parte— entre amor, dilección y caridad. Porque toda dilección es amor, pero no a la inversa; y toda caridad es amor y dilección, pero no a la inversa. Pues el *amor* es el flujo de la voluntad o del deseo por el que se quiere el bien para la persona amada; y es doble, de concupiscencia y de amistad. El amor de concupiscencia se tiene cuando uno quiere el bien para otro por el deseo de alguna utilidad particular o de algún placer que espera le va a sobrevenir, tal como se aman los alimentos o las mujeres; el amor de amistad, en cambio, se tiene cuando uno quiere el bien para otro por sí mismo, [no?] por la utilidad o placer que le resulta de su asociación con él. La *dilección*, que nominalmente es como si se dijera di-elección, se tiene cuando se elige racionalmente algo para amarlo por los motivos que la razón encuentra en ello. Mas la *caridad* se da cuando lo amado se tiene en gran o caro precio»[215]. «*Amar* significa la misma pasión del amor según el afecto, que se da también en los animales; pero la *caridad* importa apreciación; y la *dilección*, como indica el mismo nombre, importa razón de elección. Por tanto el amor pone al amado en el afecto; la caridad antepone al amado por su inestimable precio; la dilección elige a quien amar entre todos los demás»[216].

Por tanto, «el *amor* es común a los seres racionales y a los irracionales, según consta por la definición dada en el libro De divinis nominibus. La *dilección* añade sobre el amor la elección y separación de la persona amada, y por eso se da solamente en las personas dotadas de entendimiento, como dice Aristóteles. Y la *caridad* añade sobre la dilección la perfección del amor al poner lo amado en inestimable precio; de donde que se llamen caras a las cosas que tienen subido precio»[217].

Y finalmente: «una cosa es el amor, otra la dilección y otra la caridad; y aunque estas tres cosas supongan lo mismo, no significan lo mismo ni del mismo modo. Pues el *amor* no dice más que el simple flujo del amante hacia el amado. Por eso se da también en los seres irracionales, según Hieroteo y Dionisio; y, según el mismo Hieroteo, se divide en divino, angélico, intelectual, sensible y natural. La *dilección*, en cambio, pone en el amado discreción electiva; por eso no se da más que en los seres racionales, y se divide en dilección bella y dilección fea, según la expresión de Eclesiástico, 24, 24: yo soy la madre de la dilección hermosa. Mas la *ca-*

214. *In III Sent.*, dist. 27, art. 4, ad 1, t. 28, p. 519b.
215. *Enarrationes in Evangelium secundum Matthaeum*, cap. 5, v. 43, t. 20, p. 222a.
216. *Op. cit.*, in cap. 22, v. 27, t. 21, p. 53b.
217. *In librum Dionysii De Coelesti hierarchia*, cap. 1, & 1, dub. 1, solutio, t. 14, p. 159b.

ridad es la que estima al amado en gran o inestimable precio, *como se habla de caro en otros órdenes, cuando es de gran precio*, como *caros* víveres, *caro* vino. De ahí que San Bernardo use tres adjetivos: dulce, sabio, fuerte. Dulce como el amor, sabio como la dilección, fuerte como la caridad: pues aprecia tanto al amado que no lo abandona ni con la muerte» [218].

Más brevemente, pero no con menos precisión, lo mismo enseña *Santo Tomás*, a la vez que completa lo dicho por S. Alberto:

«La *caridad* —dice— importa un amor sobreabundante; de ahí que se llame caridad por ser de un precio inestimable, teniendo al amado por carísimo» [219].

Y se toma en dos sentidos, esto es, como caridad *natural*, y como caridad *sobrenatural o infusa*. «La caridad se toma de un modo por el hábito infuso, y en este sentido nadie puede saber con certeza que la posee, al no ser por revelación, si bien puede conjeturarse por signos probables. También se toma, de otro modo, por el amor que aprecia mucho al amado, y en este sentido uno puede saber que tiene caridad» [220].

«Estas tres cosas (amor, dilección y caridad) resultan una de otra por adición. Pues el *amor* es la simple inclinación del afecto hacia el objeto amado; por eso a veces significa también la pasión de la parte sensitiva, y en este sentido se da también en los animales. La *dilección*, en cambio, presupone elección, como indica su mismo nombre, y, por tanto, no se da más que en los seres racionales. Mas la *caridad* añade cierta vehemencia a la dilección, en cuanto tiene al amado en inestimable precio, en el sentido en que se llaman *caras las cosas de gran precio*» [221].

Y más matizadamente en otro lugar: «hay cuatro palabras que significan en algún modo lo mismo, el amor, la dilección, la caridad y la amistad. Difieren, sin embargo, en que la *amistad* es, según Aristóteles en el libro VIII de los Eticos, como un hábito; el *amor* y la *dilección*, en cambio, se refieren al acto o pasión; mientras que la *caridad* se toma en uno y otro sentido. Sin embargo, estos tres últimos términos no significan el acto del mismo modo, pues el *amor* tiene significación más común, dado que toda dilección o caridad es amor, pero no a la inversa. La *dilección* añade sobre el amor la elección precedente, como revela su mismo nombre; de ahí que la dilección no se dé en el apetito concupiscible, sino en la voluntad solamente, y es exclusiva de la criatura racional. La *caridad* añade sobre el

218. *Summa Theologica*, I P., tract. 8, q. 3, memb. 3, t. 31, pp. 381-382. Véase también *In VIII Ethicorum*, tract. 1, cap. 1, t. 7, pp. 515-516.
219. S. Tomas, *In III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 1, obi. 7, n. 100.
220. *In I Sent.*, prol., expositio textus, ed. Mandonnet, p. 21.
221. *In I Sent.*, dist. 10, divisio textus, p. 272.

amor cierta perfección, en cuanto que lo amado se estima en gran precio, como también manifiesta su mismo nombre» [222].

Y si se toma como hábito, no tiene el mismo sentido que la amistad, pues «la caridad es amistad, pero añade algo sobre ella, a saber, la concreción del amigo, pues la caridad es amistad *con Dios, de mayor precio y más caro que cualquier otro ser amado*» [223].

Si hablamos de la *caridad sobrenatural*, ésta «puede tomarse en un triple sentido: o como caridad *increada*, que es el Espíritu Santo; o como caridad *habitual*; o como *acto* de caridad» [224]. Y dado que Dios mismo o el Espíritu Santo es el objeto formal principal de la caridad, por eso el término caridad puede tomarse por el acto, por el hábito y por el objeto de caridad.

Guillermo Peraldo, jugando con las palabras, escribe: «Sólo la caridad tiene a Dios por caro, y con razón es entre todas las virtudes la más cara a Dios... No tiene a Dios por caro quien por menor precio que el que vale lo da o lo pierde... Brevemente: no tiene a Dios por caro quien no lo ama sobre todas las cosas, cuando El vale más que todo» [225]. «La misma caridad es un tesoro carísimo, de modo que no sólo es cara, sino que puede decirse que es la misma caridad» [226].

22. Nos resta finalmente examinar *la significación de otras dos palabras afines, que son la concordia y la paz.* La concordia y la paz, al importar unión de afecto, son el efecto interior de la amistad y de la caridad, y resultan de cierta adición, en cuanto que «dondequiera que hay paz allí hay concordia, pero no a la inversa, si el término paz se toma en sentido propio» [227].

23. *La concordia*, ἡ ὁμόνοια, como su mismo nombre indica, es la unión de afectos o corazones, «en cuanto que las voluntades de diversos corazones (= los afectos, los deseos) convienen en un mismo sentir» [228]; y, por tanto, «consiste en que los amigos tengan un mismo querer y no querer» [229]. Pues se dice «con-cordia a corde congruente» [230]. «Del mismo modo que se dice *con-sorte* aquel que une la suerte, se dice *con-corde* aquel que une el corazón» [231].

222. *Suma Teológica*, I-II, 26, 2.
223. *In III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 1 ad 7.
224. *In I Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 5.
225. GUILLERMO PERALDO, *Summa Virtutum et vitiorum*, De Virt., II P., tract. 4, cap. 2, t. I, p. 218, Lugduni 1556.
226. *Ibídem*, p. 226b
227. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 29, 1.
228. II-II, 29, 1.
229. *Super Ad Rom.*, cap. 12, lect. 3, p. 176a.
230. VARRON, *De lingua latina*, lib. 5, & 74, p. 31, 1.
231. SAN AGUSTIN, *Tractatus 77 in Ioannem*, n. 5, t. 4, col. 923.

Por consiguiente, la concordia es el efecto interior de la amistad y de la caridad, no en la mente, sino en el corazón, no en el entendimiento, sino en el afecto; y no respecto de la misma persona del amigo, pues esto pertenece a la benevolencia, εὔνοιαν, sino «respecto de *aquellas cosas que son de la persona*»[232], esto es, respecto de los *bienes de la persona del amigo*, o que le pertenecen de algún modo. El efecto exterior y en la realidad es más bien la beneficencia, εὐεργεσία[233].

Sin embargo, no es necesario para la concordia humana que los afectos y quereres de los amigos convengan en todo, aunque sean cosas mínimas o indiferentes, porque «la concordia (consiste) en los bienes pertenecientes a la vida (humana y honesta), principalmente en los *de mayor importancia*, pues disentir en pequeñas cosas no se estima como disentimiento» o discordia[234]; aparte de que tal uniformidad total, cuasi matemática, es humanamente imposible en la vida presente. Basta, por tanto, consentimiento de afectos y quereres en las cosas que son verdaderamente importantes en la vida humana y se requieren para la verdadera virtud, cuya medida no consiste en un punto matemático.

Y muchos menos se requiere unidad o conformidad de opiniones y juicios, principalmente, en el orden especulativo y científico, ya que tales juicios y opiniones no concurren inmediata y necesariamente a la regulación y dirección de la vida humana. Por eso dijo acertadamente Aristóteles que ὁμόνοια... οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία[235].

Por lo demás este efecto viene postulado por la misma naturaleza de la amistad, en virtud de la cual el amigo es otro yo: ἕτερος γὰρ αὐτος ο φιλος ἐστίν[236]; ἔστι γάρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός[237], de ahí que sea como su efecto formal. Por lo mismo se dice que los amigos tienen afectivamente el mismo corazón y la misma alma, μία φαμὲν ψυχὴ ἡ ἐμὴ καὶ ἡ τοῦτο[238]; καὶ μίαν ψυχὴν εἶναι τοὺς ἀληθῶς φίλους[239].

Si la concordia se da no sólo entre dos personas o entre unos pocos, sino entre todos los miembros de la república, entonces nada mejor se puede imaginar, pues, como dice elegantemente Cicerón, «así como se debe guardar en la cítara, en las flautas, en el canto y en las mismas voces una cierta consonancia de sonidos diferentes, la cual, inmutada y discordante, es insoportable a los oídos adiestrados, y esta consonancia, por la acopla-

232. S. TOMAS, *In IX Ethicorum*, lect. 5, n. 1820.
233. *Ibidem.*
234. II-II, 29, 3 ad 1.
235. ARISTOTELES, *IX Ethic. Nic.*, cap. 6, n. 1, II, 6-7.
236. *IX Ethicorum Nic.*, cap. 9, n. 10, II, 113, 48-49. Cf. *ibidem*, n. 1, 112, 23-24.
237. *Ibidem*, cap. 4, n. 5, II, 107, 45.
238. *II Magn. Moral.*, cap. 9, n. 49, II, 179, 26.
239. *VII Moral Eud.*, cap. 6, n. 9, II, 228, 8. Cf. *ibidem*, n. 11, 15: μία δὴ ψυχή

ción de los sonidos más desemejantes, resulta concorde y congruente, así también en la ciudad compuesta de órdenes superiores, medios e ínfimos como de distintos sonidos, con racional moderación, formaba un concierto con el consenso de los más diferentes. Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, el vínculo más estrecho y mejor de la consistencia de la república» [240].

Como suena el celebérrimo dicho de Salustio, «con la concordia crecen las cosas pequeñas; con la discordia desaparecen las mayores» [241]. Es lamentable, sin embargo, que «en las cosas humanas cosa tan grande sea tan rara: es cosa que todos alaban, pero son poquísimos los que la observan» [242].

24. La *paz* «piensa Sinnio Capito que procede de pacto («a pactione») de las condiciones a observar por ambos pueblos» [243]. A su vez el pacto o «lo pactado es lo que se acuerda entre algunos y se estima justo que se tenga por derecho» [244]. Es decir, la paz significa etimológicamente un firmísimo acuerdo de dos o de más que convienen en algo con solemne promesa de observarlo, de modo que resulte algo compacto, sólido, unido con estrecho vínculo, como si uno penetrase en el otro. Efectivamente, pacto (*pactio*), derivado del verbo *paco* o *paciscor* (estipular o convenir en algo) tiene la misma raíz que el verbo *pango*, que significa unir, fijar, introducir, hincar, juntar estrechamente, lo mismo que en griego πήγνυμι, del que parece derivarse. Por tanto, más allá de la unión de los afectos de los corazones, que importa la palabra concordia, la *paz* expresa su solemne ratificación por mutuo acuerdo de los amigos, expresado y garantizado con palabras.

Sobre todo se ratifica la unión afectiva de las voluntades de distintos hombres cuando los afectos de cada uno están aunados y en consenso interior, de modo que el hombre sea completamente dueño de todos sus sentimientos, como posesor tranquilo de ellos; y esto lo logra por la paz entendida en sentido pleno. En este sentido, como concluye Santo Tomás, «la concordia importa la unión de los apetitos de los diversos apetentes; pero la paz importa, más allá de esta unión, la unión de los apetitos de un mismo apetente» [245]. «Pues la paz no es otra cosa que la unidad de afectos» [246], bien sea entre dos o entre muchos, o bien de uno consigo mismo.

240. CICERON, Fragmenta *De Republica*, recogido por SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, lib. II, cap. 21, n. 1, t. 9, col. 64.
241. SALUSTIO, *Bellum Iugurthinum*, n. 11, p. 37, Lipsiae 1856.
242. SAN AGUSTIN, *Sermo* 359, n. 1, t. 8, col. 1398.
243. FESTO, *De verborum significatione*, ad v., ed. cit., p. CXLIX, 5-7.
244. CICERON, *II de Inventione Rhetorica*, cap. 22, t. I, p. 84. Cf. cap. 54, p. 119.
245. S. TOMAS, II-II, 29, 1.
246. *Super Ad Hbr.*, cap. 13, lect. 3, p. 451a.

Con esto damos por terminado el capítulo de clarificación del término *caridad* en comparación con otros términos afines. Los dos últimos analizados, *concordia y paz,* se refieren a los efectos de la caridad, como propiedades suyas. Los anteriores se referían a afectos aproximativos a la caridad, desde lo más exterior e imperfecto a lo más interior y perfecto: *simpatía, benevolencia, gracia, benignidad*, *liberalidad*, *favor*, *beneficencia, amor* (con sus diversos matices) *y amistad*, *dilección*, *piedad*, *religión*, *caridad*.

SECCION PRIMERA

SOBRE LA CAUSA CUASI FORMAL U OBJETO PROPIO DE LA CARIDAD

25. Al querer investigar la esencia o naturaleza de la caridad, lo primero que se nos ofrece es la consideración absoluta de la caridad en sí misma. Mal se podría comparar la caridad con otras realidades con las que guarda alguna relación o afinidad, sin saber primero lo que es ella en sí misma, pues toda comparación implica esencialmente una relación, y toda relación supone necesariamente lo absoluto de su género o de su orden, conforme dice Santo Tomás: «la relación no puede darse sin algo absoluto; pues en todo lo relativo, además del aspecto *ad aliud* (hacia otro), hay que sobreentender el aspecto *ad se* (lo que es en sí), como el criado es algo absolutamente, aparte de lo que es respecto de su señor» [1].

Esta considración absoluta se reduce a investigar su definición esencial, que se obtiene al señalar todas sus causas o principios conjuntamente.

Ahora bien, la causa cuasi formal de la caridad es su propio objeto formal; su causa final inminente e interior es su propio acto —pues su causa final trascendente y exterior coincide realmente con su objeto formal primario, que es también el de las demás virtudes teologales—; la causa cuasi material *in qua* (donde reside) es su propio sujeto *quo* (su facultad); finalmente, su propia causa eficiente es el mismo Dios que la infunde, según aquello de San Juan: la caridad procede de Dios [2]; de donde resulta que tres de las causas de la caridad, a saber, la cuasi formal, la final exterior o trascendente y la eficiente, vienen a ser lo mismo realmente.

Procediendo, por tanto, según el orden natural de lo tratado, nos ocuparemos primero del objeto propio de la caridad, con lo cual quedará ya determinado su fin trascendente; segundo, de sus actos propios, que son el fin inmanente o interior de la caridad; en tercer lugar, de su propia causa eficiente; y, en cuarto lugar, de su propio sujeto *quo* o de inhesión, que es

1. S. Tomas, *IV Contra Gentiles*, cap. 10, n. 7.
2. *I Jn.* 4, 7.

como su causa material *in qua* o sujeto receptor. Y dado que la forma, el fin y el agente en este caso coinciden en ser la misma realidad, parece razonable considerar estas tres causas seguidamente, sin separación, antes de pasar a estudiar su causa material *in quo* o sujeto de la caridad.

26. Propiamente hablando, sólo el objeto formal motivo, también llamado usualmente objeto formal *quo*, es causa cuasi formal del hábito operativo y, por tanto, de la caridad, ya que sólo él mueve esencial y primariamente (*per se primo*) en cuanto a la especificación de su acto, y sólo en orden a él se constituye en su especie, se define, y se distingue esencialmente de todo lo demás. Por consiguiente, es de este objeto de la caridad de lo que vamos a tratar ahora directamente.

Pero además del objeto motivo, hay otros objetos, a saber, el objeto formal *quod*, que es a la vez motivo y terminativo, esto es, primaria y esencialmente terminativo, y secundaria aunque esencialmente también motivo, y el objeto puramente material o meramente terminativo y de ningún modo motivo.

Hemos de advertir, sin embargo, que en la divina revelación no se encuentran explícitamente estas distinciones; se señalan solamente ciertos objetos de amor de caridad. Por consiguiente, como la sagrada Teología es la ciencia de la fe, que procede desde la revelación, el recto método teológico exige que primero atendamos a los objetos cuasi materiales de la caridad, para que luego, en orden a su perfecta explicación, busquemos su objeto motivo. Ahí culminará la reflexión y especulación teológica sobre la caridad.

De este modo se salvará, por lo demás, la ley pedagógica fundamental en todas las ciencias, que postula proceder siempre de lo más claro y fácil a lo menos claro y más difícil. Ahora bien, es más fácil conocer los objetos materiales de la caridad que su objeto formal *quo*; lo mismo que es más claro, en Teología, por ser más explícito, el objeto material que el objeto formal de la caridad.

CAPÍTULO I

EL OBJETO MATERIAL DE LA CARIDAD

27. El objeto material de la caridad, como el de cualquier potencia o hábito, puede ser doble: uno, *total* o adecuado, esto es todo aquello que cae de cualquier modo bajo la caridad; otro, *parcial* o inadecuado, es decir, cierta porción o parte del objeto total y adecuado.

A su vez el objeto parcial o inadecuado de la caridad es doble: uno, *per se*, que es positivamente amado; otro, *per accidens*, que es más bien rechazado por el amor. Se trata del bien y del mal, que son término de acceso o receso respectivamente.

El objeto *per se* o positivo también se distingue en *directo*, que es la *persona* amada por caridad; e *indirecto*, que son las *cosas* amadas para la persona, para quien las deseamos por caridad.

Tanto el objeto directo como el indirecto se subdivide en *primario* o principal, que es el que cae primaria y esencialmente, por sí mismo, bajo la caridad; y *secundario* o menos principal, que cae bajo la caridad en dependencia del primario o principal, como reducido a él. Efectivamente entre las personas amadas por caridad hay una principal que ha de ser necesariamente amada, para que se salve la esencia de la caridad teológica, tanto que si, por imposible, no se diese tal persona, desaparecería sin más la caridad. De modo parecido, entre las cosas que se aman por caridad para las personas, también hay una tan necesaria y esencial que, si, por imposible no se diese, o no se desease para aquellas personas, desaparecería la caridad. Todo lo demás es secundario y en cierto modo contingente o hipotético, en cuanto que, aunque no existiese, no por eso dejaría de existir la caridad. De ahí que sea respecto del objeto principal o primario como lo accidental respecto de lo esencial, como lo contingente respecto de lo necesario, como lo apropiado respecto de lo propio.

Es claro que antes ha de considerarse el objeto *per se* (positivo) que el objeto *per accidens* o negativo, y que dentro del objeto positivo, el directo ha de tener prioridad sobre el indirecto, y en ambos ámbitos ha de estudiarse antes el principal que el secundario, puesto que el secundario es pu-

ramente material y, por tanto, no es inteligible sino por reducción al primario, que es en cierto modo formal respecto de él; y de modo parecido el objeto indirecto no es inteligible en cuanto tal si no es por orden y reducción al objeto directo.

Por último, el objeto total o adecuado no se puede determinar plena y perfectamente sino después de la consideración de los objetos parciales que lo integran.

Art. 1.—Sobre el objeto directo o personas a amar por caridad

28. CONCLUSION: *El objeto material directo de la caridad son Dios, nosotros mismos y el prójimo; aunque de diverso modo, porque Dios es el objeto principal, y nosotros mismos y nuestro prójimo somos el objeto secundario.*

29. *La primera parte,* que es de fe, nos consta por la Sagrada Escritura, por la Tradición de los Padres, por el Magisterio de la Iglesia y por la razón teológica.

30. A) *Por la autoridad de la Sagrada Escritura.*

En el *Antiguo Testamento* hay declaración expresa respecto de Dios, respecto de nosotros y respecto de nuestro prójimo, que es el que pertenece a la misma tribu del mismo pueblo israelita, e incluso respecto de todos los hombres en cuanto al precepto negativo de no hacerles daño al menos.

Así leemos: «Oye, Israel: Yavé es nuestro Dios. *Amarás a Yavé, tu Dios,* con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy. Incúlcaselos a tus hijos, y cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos. Atatelos a tus manos, para que te sirvan de señal; póntelos en la frente, entre tus ojos; escríbelos en los postes de tu casa y en tus puertas» [1].

Es el mismo precepto que itera Josué a los rubenitas y gaditas diciendo: «tened gran cuidado de poner por obra los mandamientos y las leyes que Moisés, siervo de Dios, os ha prescrito, *amando a Dios, vuestro Dios,* marchando por todos sus caminos, guardando sus mandamientos, apegándoos a él y sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma» [2].

En los Salmos se lee frecuentemente: «¡Yo te amo a ti, Yavé, fortaleza mía! Yavé es mi roca, mi ciudadela, mi refugio, mi Dios, mi roca a quien me acojo» [3]. «Amad a Yavé vosotros todos, sus santos» [4].

Respecto del prójimo: «no odies en tu corazón a tu hermano...; no te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. Yo, Yavé. Guardad mis mandamientos» [5]. «No te goces en la ruina de tu enemigo; no se alegre tu corazón al verle sucumbir» [6]; «no digas: como me ha tratado a mí le trataré yo a él» [7]. «El que se venga será víctima de la venganza del Señor, que le pedirá exacta cuenta de sus pecados. Perdona a tu prójimo la injuria, y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados. ¿Guarda el hombre rencor contra el hombre e irá a pedir perdón al Señor? ¿No tiene misericordia de su semejante y va a suplicar por sus pecados? Siendo carne guarda rencor. ¿Quién va a tener piedad de sus delitos?» [8].

No obstante lo cual, los talmudistas reputaban prójimos sólo a los conciudadanos o de la misma tribu, no a los extraños o gentiles. Es más, los fariseos sólo consideraban prójimos a los demás fariseos. «Dijo el Rabino Isaac: con los gentiles no te muestras benévolo y misericordioso» [9]. En los negocios es lícito engañar a los paganos. Podemos retener las cosas que hemos encontrado de ellos, o que les hemos robado incluso. Con ellos es lícita la usura. No hay que hacerles nada gratuitamente, y podemos vengarnos de ellos. Es más, si están expuestos a peligro de muerte, no tenemos obligación de socorrerlos [10].

31. Por eso *Jesucristo* rectificó estas excepciones y restituyó a su primitiva pureza el precepto del amor de Dios y de todos los prójimos; es más, lo completó y lo elevó a mayor perfección, de modo que llamó con toda razón *suyo* el precepto del amor. De ahí que el *Nuevo Testamento* se llame *Ley del amor o de la caridad*.

«Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen

3. *Salmo* 17, 1-2.
4. *Salmo* 30, 24.
5. *Lev.* 19, 17-19.
6. *Prov.* 24, 17.
7. *Prov.* 24, 17.
8. *Eclo.* 28, 1-5.
9. Citado por Vosté, *Parabolae*, p. 622, nota 2.
10. Cf. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. II, pp. 264-266.
11. *Mt.* 5, 43-47.

esto también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles? Sed, pues, perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial» [11].

«*Tratad a los hombres de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados*. Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes los aman. Y si hacéis bien a los que os lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo. Si prestáis a aquellos a quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. Pero *amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza de remuneración*» [12].

Una vez corregidos los errores de los talmudistas y de los fariseos sobre la fuerza del precepto del amor al prójimo, instaura todo el precepto de la caridad cuando, interrogado por uno de los fariseos sobre el primero y mayor precepto de la Ley, responde Jesús: «*Amarás al Señor, tu Dios*, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. *Este es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo*. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» [13].

Al instarle el mismo fariseo qué se debía entender por prójimo, Jesucristo le responde, por medio de la parábola del buen samaritano, que son todos los hombres absolutamente, sin excluir a los enemigos, quienes han de ser amados en caridad [14].

Es más, *dio tanta importancia al amor al prójimo, no de palabra, sino de obra y en verdad, que lo equiparase en cierto modo al amor a sí mismo y al Padre, y que según ese amor serían juzgados los hombres al final de los tiempos*. Dice así: «y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre; tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos peregrino o en la cárcel y fuimos a verte? Y el Rey les dirá: En verdad os digo que *cuantas veces hicisteis eso a uno de*

12. *Luc.* 6, 31-35.
13. *Mt.* 22, 37-40. Cf. *Mc.* 12, 28-34; *Lc.* 10, 25-28.
14. *Lc.* 10, 29-37. Véase SAN AGUSTIN, *De doctrina christiana*, cap. 30, n. 32, t. 3, col. 18-19; MALDONADO, *In Lc.*, ad loc., ed Maguntiae 1863, t. II, pp. 192-193.

estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis. Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui peregrino, y no me alojasteis; enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis. Entonces ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión, y no te socorrimos? El les contestará diciendo: En verdad os digo que *cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo.* E irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna» [15].

Se trata como de una reducción del segundo mandamiento al primero, porque realmente en el prójimo se ama a Dios. Por eso con toda razón sobre la puerta del Hospital de Berna se lee esta inscripción: *Christo in pauperibus.* Y entre los *ágrafos* del mismo Cristo viene esta sentencia: *has visto al hermano, has visto a tu Señor* [16]. De ahí que el Señor diga por el profeta Zacarías: «el que os toca a vosotros, toca a la niña de mis ojos» [17]. Por eso exclama Vosté: «¡Encomio supremo de la caridad al sustituir incomprensiblemente al Cristo Dios por los miserables!» [18].

Así, pues, no solamente han de amarse los enemigos, sino que también los mismos amigos han de amarse más perfectamente, al modo como Cristo nos ama, es decir, con un amor plenamente sobrenatural, y no solamente con un amor más o menos natural como en la Antigua Ley. De este modo *ha sido renovado* el precepto de la Ley de amar al prójimo, y observándolo debemos *renovarnos* continuamente. Por eso dijo Cristo: «Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente» [19]. Y más adelante: «Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor... Este es *mi precepto*: que os améis unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando» [20].

Este amor no debe ser meramente verbal y ocioso, sino real y efectivo, ofreciendo incluso, si fuere necesario, la vida por el bien del prójimo, a fin de que tenga vida espiritual y sobrenatural, del mismo modo que Cristo entregó su vida por nuestra salvación. Además, así como el amor de Cristo

15. *Mt.* 25, 33-46.
16. Cf. Vosté, *Parabolae*, p. 537.
17. *Zac.* 2, 8.
18. Vosté, *Op. cit.*, p. 527.
19. *Jn.* 13, 34-35.
20. *Jn.* 15, 9-10, 12-14.

al Padre quedó probado haciendo la voluntad del Padre con el cumplimiento de todos sus mandatos, así nuestro amor a Cristo ha de probarse con las obras cumpliendo su voluntad manifestada en sus mandatos. «Se trata de un mandato *nuevo* —dice San Agustín—, porque despojándonos del hombre viejo nos viste del hombre *nuevo*. Al hombre que oye, o mejor, al hombre que obedece, lo *renueva*, no cualquier amor, sino aquella dilección a la que se refirió el Señor al decir *como yo os he amado*, para distinguirla del amor carnal. Porque mutuamente también se aman los maridos y las esposas, los padres y los hijos y todos aquellos que se hallan unidos entre sí por algún vínculo humano, por no hablar del amor culpable y condenable que se tienen mutuamente los adúlteros y adúlteras, los barraganes y las rameras, y aquellos a quienes unió, no un vínculo humano sino una torpeza perjudicial para la vida humana.

Cristo, pues, nos dio el mandato *nuevo* de amarnos mutuamente *como El nos amó*. Este amor nos *renueva* para ser hombres *nuevos*, herederos del Nuevo Testamento y cantores del *nuevo* cántico. Este amor, carísimos hermanos, *renovó* ya entonces a los justos de la antigüedad, a los patriarcas y profetas, como renovó después a los Apóstoles, y es el que también ahora *renueva* a todas las gentes, y el que, de todo el género humano, difundido por todo el orbe, congrega y forma un *nuevo* pueblo, cuerpo de una nueva *esposa* del Hijo unigénito de Dios... Oyen y guardan: un mandato *nuevo* os doy, que os améis mutuamente; no como se aman los que corrompen ni como se aman los hombres por ser hombres, sino *como se aman por ser dioses e hijos todos del Altísimo, para que sean hermanos de su único Hijo amándose mutuamente con el amor con que El los ha amado, para conducirlos a aquel fin que les sacie y satisfaga todos sus deseos.* Entonces, cuando Dios sea todo en todas las cosas, no habrá nada que desear. Este fin no tiene fin» [21].

En sentido más literal e histórico, escribe egregiamente Cayetano: «El precepto de la caridad se llama mandato *nuevo*, no sólo porque *siempre es nuevo*, no envejeciendo nunca, sino también y principalmente porque es explicado de un *modo nuevo*.

Efectivamente, en el Antiguo Testamento el precepto del amor fue explicado según la forma del derecho *natural*: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Las relaciones amistosas con los demás, nacen según la razón natural, del amor para consigo mismo, como enseñaron los filósofos. De ahí que lo de amar al prójimo como a uno mismo suena a derecho *natural*: ama a tu prójimo con amor de amistad como con amor de amistad te amas a ti mismo. Tal es el antiguo mandamiento.

21. SAN AGUSTIN, *Tractatus* 65 *in Ioannem*, n. 1, t. 4, col. 891-892.

Pero el *nuevo* mandamiento toma *nueva* forma, que queda explicada con las palabras que se añaden: *como yo os he amado*. Se preceptúa el modo de amarse mutuamente, semejante al modo con que Cristo nos amó. Nos consta que este modo entraña *amar relativamente a la vida eterna*, subordinando todos los bienes del amante y de los amados, ya sean temporales, incluida la vida, como los espirituales, a la salvación de las personas amadas. Pues así nos amó Cristo, hasta el punto de entregar su vida por nuestra salvación... Esta es la explicación de la *nueva* forma del amor, este es el *nuevo* mandamiento, que así como Cristo nos amó no carnalmente, sino espiritualmente, entregando su vida por nosotros y queriendo para nosotros no bienes de este mundo, sino los bienes de la vida eterna en medio de cualquier clase de males de este mundo, así nos amemos nosotros mutuamente, dispuestos a entregar la vida por la salvación espiritual de los demás y queramos para el prójimo más los bienes de la vida eterna que los bienes de este mundo, incluso que la vida del cuerpo. Este mandamiento pertenece al estatuto del *nuevo* Testamento; nunca se había entendido así en el Antiguo Testamento. Por eso con razón lo llama Cristo *nuevo* mandamiento» [22].

Imitando este modo de dilección de Cristo es como se muestra que somos discípulos suyos: «He ahí los signos *infalibles* ante *todas* las naciones de los discípulos de Cristo; he ahí las *insignias* propias de los cristianos, que ojalá se viesen hoy» [23]. Por eso pudo escribir de los cristianos San Justino en la primera Apología: «quienes (en otro tiempo) luchábamos en odios y matanzas mutuas y con los que no eran de nuestra raza, y no teníamos común hogar por la diversidad de instituciones, ahora, tras la aparición de Cristo convivimos mutuamente y oramos por los enemigos; y a los que nos persiguen con odios inicuos intentamos persuadirlos que depongan su actitud de modo que, viviendo conforme a los excelsos preceptos de Cristo, renazcan a la buena esperanza de poder conseguir de Dios todopoderoso los mismos bienes que nosotros» [24]. Y los mismos gentiles, admirando la caridad de los cristianos, exclamaban: «mira cómo se aman» [25].

32. La misma doctrina se encuentra inculcaba por los *Apóstoles*. *San Pablo* urge a los fieles a que ejerzan sincera y constantemente las obras de caridad fraterna. «Tocante a la caridad no necesitamos escribiros, porque de Dios habéis sido enseñados cómo habéis de amaros unos a otros y practicáis esta caridad con todos los hermanos que hay en toda la Macedonia.

22. CAYETANO, *Super Evang. Ioannis*, 13, 34-35, ed. Lugduni 1639, t. 4, p. 386a.
23. CAYETANO, *Ibídem*.
24. SAN JUSTINO, *Apologia Primera*, n. 14, MG, 6, 348.
25. TERTULIANO, *Apologeticus*, cap. 39, ML. I, 532.

Todavía os exhortamos, hermanos, a *progresar más*» [26]. «Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos en el Señor, y que *tengáis con ellos la mayor caridad por su labor*, y que entre vosotros viváis en paz. También os rogamos, hermanos, que amonestéis a los revoltosos, alentéis a los pusilánimes, acojáis a los flacos y seáis sufridos *con todos*. Mirad que ninguno vuelva a nadie mal por mal, sino que en todo tiempo os hagáis el bien unos a otros y *a todos*» [27]. «Que el mismo Dios... os acreciente y haga abundar en *caridad* de unos con otros y *con todos*» [28]. «Haced cumplido mi gozo teniendo todos el mismo pensar, *la misma caridad*, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, *no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros*» [29]. «Con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, *soportándoos los unos a los otros con caridad*, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz» [30]; «sed más bien unos para con otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo. Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados, y *vivid en caridad*, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» [31]. «*Ayudaos mutuamente* a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» [32]. «Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos mutuamente siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. *Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección*» [33]. Porque efectivamente «la caridad es paciente, es benigna, no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha, no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal, no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad, todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera... Esforzaos por alcanzar la caridad, aspirad a los dones espirituales» [34]; «que todas vuestras cosas sean hechas en caridad» [35]. «Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien, amándoos los unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros. Sed diligentes

26. *I Tesal.*, 4, 9-10.
27. *I Tesal.*, 5, 12-15.
28. *I Tesal.*, 3, 12.
29. *Fil.* 2, 25.
30. *Ef.* 4, 2-3.
31. *Ef.* 4, 32; 5, 1-2.
32. *Gal.* 6, 2.
33. *Col.* 3, 12-14.
34. *I Cor.* 13, 4-7; 14, 1.
35. *I Cor.* 16, 14.

sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor. Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración; subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis. Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran. Vivid unánimes entre vosotros, no seáis altivos, mas allanaos a los humildes. No seáis prudentes a vuestros propios ojos. No volváis mal por mal; procurad el bien a los ojos de todos los hombres. A ser posible y cuanto de vosotros depende, tened paz con todos. No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor. Por el contrario, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza. No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien» [36]. Por tanto «*permanezca entre vosotros la caridad fraterna*, no os olvidéis de la hospitalidad, pues por ella algunos, sin saberlo, hospedaron a ángeles. Acordaos de los presos como si vosotros estuvierais presos con ellos, y de los que sufren malos tratos, como si estuvierais en su cuerpo» [37].

Y más *en especial*: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, *como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella*... Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás a su propia carne, sino que la alimenta y la abriga *como Cristo a la Iglesia*» [38]; «por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido» [39]; «y vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis duros con ellas» [40]. A su vez, las esposas «amen a sus maridos y cuiden a sus hijos» [41].

De ahí que dé gracias a Dios por el ejercicio de caridad que ve en los fieles: «Incesantemente damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, en nuestras oraciones por vosotros, pues hemos sabido de vuestra fe en Cristo Jesús y *de la caridad que tenéis hacia todos los santos*» [42]. «Damos siempre gracias a Dios por todos vosotros y recordándoos en nuestras oraciones, haciendo sin cesar ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe, del trabajo de *vuestra caridad* y de la perseverante esperanza en nuestro Señor Jesucristo» [43]. «Por lo cual yo también, conoce-

36. *Rom.* 12, 9-21.
37. *Heb.* 13, 1-3.
38. *Ef.* 5, 25, 28-29.
39. *Ef.* 5, 33.
40. *Col.* 3, 19.
41. *Tit.* 2, 4.
42. *Col.* 1, 3-4.
43. *I Tesal.*, 1, 2-3.

dor de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestra *caridad para con todos los santos,* no ceso de dar gracias por vosotros y de hacer de vosotros memoria en mis oraciones» [44]. «Bien persuadido estoy yo mismo, hermanos míos, de que vosotros estáis llenos de bondad, llenos de toda ciencia, para poder amonestaros unos a otros» [45].

Verdaderamente «el fin del Evangelio es la caridad de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera» [46]. Por tanto «vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad. Porque toda la Ley se resume en este solo precepto: *amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Pero si mutuamente os mordéis y os devoráis, mirad que acabaréis por consumiros unos a otros» [47]. Así, pues, «no estéis en deuda con nadie, sino *amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley.* Pues no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: *amarás al prójimo como a ti mismo. El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley*» [48]. «Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada *por la caridad*» [49].

33. El Apóstol *Santiago* inculca de modo parecido la necesidad de la caridad actuosa para con Dios y para con el prójimo para que seamos justos ante Dios y recibamos de El la corona de la vida [50], porque no basta la fe muerta sin obras «¿Qué le aprovecha, hermanos míos, a uno decir: Yo tengo fe, si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe? Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimento cotidiano, y alguno de vosotros le dijere: Id en paz, que podéis calentaros y hartaros, pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendrá? Así también la fe si no tiene obras, es de suyo muerta» [51]. Por el contrario, «la religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo» [52], evitando, además, la acepción de personas [53], a la vez que se practica la corrección fraterna: «Hermanos míos, si alguno de vosotros se extravía de la verdad y otro logra reducirle, sepa que quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la

44. *Ef.* 1, 15-16.
45. *Rom.* 15, 14.
46. *I Tim.* 1, 5.
47. *Gal.* 5, 13-15.
48. *Rom.* 13, 8-10.
49. *Gal.* 5, 6.
50. *Santiago,* 1, 12; 2, 5.
51. *Santiago,* 2, 14-17.
52. *Ibídem,* 1, 27.
53. *Ibídem.* 2, 9.

muchedumbre de sus pecados» [54]; esto es, «si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: *amarás al prójimo como a ti mismo*» [55].

34. No con menos fuerza insiste *San Pedro*: «Porque escrito está: sed santos porque santo soy yo... Pues que por la obediencia a la verdad habéis purificado vuestras almas para una sincera *caridad*, amaos entrañablemente unos a otros» [56]. «Honrad a todos, *amad la fraternidad*» [57]. «Finalmente, todos tengan un mismo sentir, sean compasivos, *fraternales*, misericordiosos, humildes, no devolviendo mal por mal ni ultraje por ultraje; al contrario, bendiciendo, que para esto hemos sido llamados, para ser herederos de la bendición» [58]. «Sed, pues, discretos y velad en la oración. *Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad*, porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados. Sed hospitalarios unos con otros sin murmuración. El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» [59]. «Habéis de poner todo empeño por mostrar... en la piedad fraternidad y en la fraternidad caridad» [60].

35. Pero es sobre todo el Apóstol y Evangelista *San Juan* quien más insiste en recomendar y urgir la caridad. «En su primera carta —dice San Agustín— se recomienda al máximum y casi únicamente». «Y cuando parece hablar de otras cosas, vuelve sobre ella como queriendo reducirlo todo a ella» [61]. «Nosotros —dice San Juan— tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano» [62]. «La caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios» [63]. Quien ama es hijo de Dios, vive y está en la luz; quien no ama es hijo del diablo, está muerto y anda en tinieblas [64]. «Cuanto a nosotros, *amemos a Dios*, porque El nos amó primero. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve» [65]. «Hijitos, no amemos de palabra y de lengua, sino de obra y de verdad» [66], hasta dar la vida por nuestros hermanos: «En esto

54. *Ibídem*, 5, 19-20.
55. *Ibídem*, 2, 8.
56. *I Pedro*, 1, 16 y 22.
57. *Ibídem*, 2, 17.
58. *Ibídem*, 3, 8-9.
59. *Ibídem*, 4, 7-10.
60. *II Pedro*, 1, 6-7.
61. SAN AGUSTÍN, *In I Epistolam Ioannis*, tract. 9, n. 1; tract. 5, n. 7, t. 4, col. 1170, 1136.
62. *I Jn*. 4, 21. Véase también 2, 7-8; 3, 23-24; 4, 2; *II Jn*. 5-6.
63. *I Jn*. 4, 7.
64. *I Jn*. 2, 7-11; 3, 10-15.
65. *Ibídem*, 4, 19-20.
66. *Ibídem*, 3, 18.

hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros, y nosotros *debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos.* El que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?»[67]. «En esto está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados. Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, *también nosotros debemos amarnos uno a otro*»[68]. Pues así como el amor verdadero y real de Dios se demuestra guardando sus mandamientos, así el amor al prójimo se prueba no en palabras sino en obras de caridad[69].

De ahí que, ya muy anciano, cuando en Efeso era llevado a la iglesia en manos de sus discípulos, según refiere San Jerónimo, «no solía hacer otra petición que ésta: *hijitos, amaos mutuamente.* Finalmente, los discípulos y los hermanos asistentes, ya cansados de oir siempre lo mismo, le dijeron: Maestro, ¿por qué dices siempre esto? El respondió con una respuesta digna de San Juan: porque es el precepto del Señor, y si se cumple esto solamente, basta»[70]. Es como si dijera: toda la ley está contenida y se cumple con este precepto.

36. B) *Por la Tradición de los Santos Padres.*

Después de lo dicho, tratándose de una verdad tan explícitamente contenida en la Sagrada Escritura y tan inculcada, ya no es de extrañar que se encuentre continuamente repetida en la Tradición de los Santos Padres.

San Ignacio Mártir recuerda que el hombre de Dios se perfecciona con la fe y la caridad: con la fe, como fundamento, y con la caridad como complemento: ἀρχὴ ζωῆς πίστις, τέλος δε ἀγάπη[71].

La *Doctrina de los doce Apóstoles,* llamada vulgarmente Διδαχή, comienza con estas palabras: «Hay dos caminos, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que hay entre estos caminos. Ahora bien, el camino de la vida es éste: en primer lugar, *amarás a Dios,* que te ha creado; en segundo lugar, *a tu prójimo* como a ti mismo. Y todo aquello que no quieres que se haga contigo, no lo hagas tú tampoco a otro. Mas la doctrina de estas palabras es como sigue: bendecid a los que os maldicen y rogad por vuestros enemigos y aun ayunad por los que os persiguen. ¿Pues qué gracia tiene que améis a los que os aman? ¿No hacen

67. *Ibidem,* 3, 16-17.
68. *Ibidem,* 3, 10-11.
69. *I Jn.* 5, 2-3; *II Jn.* 6.
70. SAN JERONIMO, *Super Ad Gal.,* lib. 3, cap. 6, ML. 26, 432.
71. SAN IGNACIO MARTIR, *Ad Ephesios,* cap. 14, n. 1, Ed. Funk, t. 2, p. 190, 9-11, Tubingae 1881.
72. *Doctrina de los doce Apóstoles,* cap. 1, nn. 1-5, ed. cit. t. I, pp. CXLIII-CXLVII.

también eso mismo los gentiles? Mas vosotros amad a los que os aborrecen y no tendréis enemigo. Apártate de los deseos carnales y corporales. Si alguno te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele también la otra y serás perfecto. Si alguien te fuerza a ir con él el espacio de una milla, acompáñale dos. Si alguien te quitare el manto, dale también la túnica. Si alguien te lleva lo que es tuyo, no se lo reclames, pues tampoco puedes. A todo el que te pida, dale y no se lo reclames; pues el Padre quiere que a todos se dé de sus propios dones. Bienaventurado el que conforme al mandamiento, diere, pues es inocente» [72].

Del mismo modo se expresan los Santos Padres tanto griegos como latinos.

37. De entre los *griegos* permítasenos aducir a dos: San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría:

San Juan Crisóstomo, al exponer aquellas palabras de Cristo *éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros como yo os he amado* (Jn. 15, 12), escribe: «¿Te das cuenta del amor de Dios *como unido y encadenado con el nuestro*? Por eso unas veces habla de dos preceptos, y otras de uno sólo. En realidad nadie puede cumplir el uno sin cumplir el otro. Unas veces dice: de esto penden la Ley y los Profetas (Mt. 22, 40); otras veces: lo que queréis que os hagan a vosotros los hombres, hacedlo vosotros a ellos (Mt. 7, 12). Esto es la Ley y los Profetas. También se dice: la plenitud de la ley es el amor (Rom. 13, 10). Que es lo que dice aquí también. Pues si el permanecer en Dios pende del amor, y el amor pende de la observancia de los mandamientos, y es precepto que nos amemos mutuamente, el permanecer en Dios depende de la dilección mutua. Y no habla sólo de la dilección, sino también de su *modo*: *como yo os he amado*» [73].

San Cirilo de Alejandría comenta: «si el amor de los hermanos contiene y realiza la consumación de todos los preceptos de nuestro Salvador, ¿cómo no se ha de admirar grandemente a aquél que lo cultiva sincera y laudablemente, siendo él como es, por así decir, la cabeza de todas las virtudes? Después de la dilección de Dios, la caridad con los hermanos, y toda la fuerza de la piedad para con Dios está de algún modo compendiada en estas breves palabras: amarás al prójimo como a ti mismo» [74].

38. De entre los *latinos* bástenos también aducir a dos: San Agustín y San Gregorio Magno.

San Agustín escribe egregiamente: «No vayáis a pensar, hermanos, que al decir el Señor: un mandato nuevo os doy, que os améis unos a otros,

73. SAN JUAN CRISOSTOMO, *In Ioannem, homilia* 77, n. 1, MG. 59, 415.
74. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Ioannem*, 15, 12, MG. 74, 383.

se excluya el precepto mayor, que manda amar a nuestro Dios y Señor con todo el corazón, con toda el alma y con todas las facultades; como si, excluido éste, pareciera decirse que os améis unos a otros, como si no estuviera incluido en: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Pues de estos dos preceptos dependen toda la Ley y los Profetas. Pero *quienes bien entienden hallan a ambos el uno en el otro.* Porque quien ama a Dios no puede despreciar su mandato de amar al prójimo. Y quien santa y espiritualmente ama al prójimo, *¿qué ama en él sino a Dios?* Es éste un amor distinto de todo amor mundano, cuya distinción señala el Señor diciendo: *como yo os he amado. ¿Qué amó en nosotros sino a Dios? No porque ya le teníamos, mas para que le tuviésemos,* para conducirnos, como dije poco antes, allí donde Dios es todo en todas las cosas. De esta manera se dice que el médico ama a los enfermos; mas ¿qué otra cosa ama en ellos sino la salud, que desea restituirles en lugar de la enfermedad, que viene a echar fuera? Pues nuestro amor mutuo ha de ser tal que procuremos por los medios a nuestro alcance atraernos mutuamente por la solicitud del amor, *para tener a Dios en nosotros.* Este amor nos lo da el mismo que dice: *como yo os he amado,* para que así vosotros os améis mutuamente. *Por esto El nos amó, para que nos amemos mutuamente,* concediéndonos a nosotros por su amor estrechar con el amor mutuo los lazos de unión; y enlazados los miembros con un vínculo tan dulce, seamos el cuerpo de tan excelsa Cabeza»[75].

Y en otro lugar: «*Allí donde está el amor al prójimo, necesariamente está también el amor a Dios.* Porque quien no ama a Dios, ¿cómo ha de amar al prójimo como *a sí mismo?* Quizá ni a sí mismo se ama. Este es un perverso y un impío, ya que el que ama la maldad no ama en modo alguno, sino que odia a su alma (Salmo 10, 6). Observemos, pues, este mandato del Señor de amarnos unos a otros, y con éste cumpliremos todos sus mandatos, porque en éste están encerrados todos los demás. Esta dilección es distinta de aquella con que se aman los hombres como hombres, y para hacer notar esta diferencia, añadió: *como yo os he amado.* Y ¿para qué nos ama Cristo a nosotros, sino *para que podamos reinar con El?* Con este fin amémonos unos a otros, para que nuestro amor sea diferente del de aquellos que no se aman con este fin, porque ni siquiera aman. Quienes *se aman con el fin de poseer a Dios,* se aman a sí mismos; *aman a Dios para amarse a sí mismo.* No todos los hombres tienen este amor. Pocos son los que se aman con el fin de que Dios sea en todas las cosas»[76].

«Amad a todos los hombres, *incluso a vuestros enemigos, no porque son hermanos, sino para que sean hermanos,* para que siempre ardáis en

75. SAN AGUSTIN, *In Ioannem Tractatus* 65, n. 2, t. 4, col. 892-893. Véase también *In Epistolam Ioannis, tract.* 9, n. 11, col. 1180.
76. *Tractatus* 83 *in Ioannem,* n. 3, col. 936-937.

amor fraterno, bien hacia el que *ya es hermano*, bien hacia el enemigo para que *venga a ser hermano*. Siempre que amáis al hermano, amáis al amigo: ya está contigo, ya está unido a ti en la unidad católica. Si vives bien, amas al convertido de enemigo en hermano. Si amas a alguno que aún no creyó en Cristo, o, si creyó en Cristo, creyó como los demonios; acusas su vanidad. Tú ama con amor fraterno. Si no es hermano, *amas precisamente para que sea hermano*. Por tanto *todo* nuestro amor *fraterno* es para con los cristianos, para todos sus miembros. Hermanos míos, la disciplina de la caridad: fuerza, flores, fruto, belleza, amenidad, comida, bebida, abrazos, no tiene término. Si así nos deleita en esta vida, ¿cómo gozaremos en el cielo?» [77].

En otro lugar dice hermosísimamente que «en la sagrada Escritura hay muchos preceptos divinos, cuyo recuento sería muy largo. Pero el Señor que consumó y abrevió la revelación en la tierra, dijo que toda la Ley y los Profetas pendían de dos preceptos, para que entendiésemos que cualquier otro precepto divino dice relación a estos dos y en ellos termina: amarás al Señor tu Dios con todo el corazón y con toda el alma y con toda tu mente, y amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos —dice— está contenida toda la Ley y los Profetas. Por tanto, todo lo que prohibe y todo lo que manda hacer la Ley se reduce a prohibir y mandar cumplir estos dos preceptos. Quizá la prohibición general sea: no desearás; y el mandato general: amarás. De ahí que el Apóstol Pablo abrevie ambas cosas en cierto lugar. Pues la prohibición es: no queráis conformaros a este mundo; y el mandato es: reformaos en la novedad de vuestro espíritu (Rom. 12, 2). Aquello pertenece al *no desear*; esto, al *amar*; aquello, a la continencia; esto, a la justicia; aquello, a apartarse del mal; esto, a hacer el bien. Pues no deseando, abandonamos lo viejo; amando nos revestimos de novedad. Pero uno no puede ser continente si Dios no lo da (Sab. 8, 21), y la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones, no por nosotros mismos, sino por el Espíritu Santo que nos es dado» [78].

«Cuanto más reina la caridad en cada uno, tanto menos le domina la iniquidad. Luego, ¿qué cosa pide [al decir: dirige mis pasos según tu dicho y no me domine iniquidad alguna] sino que, concediéndoselo Dios, *ame a Dios? Pues, amando a Dios, se ama a sí mismo, y así puede amar con provecho al prójimo como a sí mismo*; en los cuales preceptos se halla encerrada toda la Ley y los Profetas. Luego ¿qué pide sino que los preceptos que Dios impone mandando los haga cumplir ayudando?» [79].

77. *In Epistolam Joannis*, tract. 10, n. 7, col. 1187.
78. *De perfectione iustitiae hominis*, cap. 5, n. 11, t. 13, col. 212.
79. *In Psalmus* 118, sermón 27, n. 6, t. 6, col. 722.

Finalmente, omitiendo otros muchos lugares, como De Trinitate, lib. 8, cap. 6, n. 9; cap. 7, n. 10; cap. 8, n. 12, terminemos refiriendo el siguiente: «Se aman mutuamente los que siguen el mismo espectáculo, se aman mutuamente los que se embriagan juntamente en las tabernas, se aman mutuamente los asociados en torpes empresas. Al decir, pues, Cristo, éste es mi precepto que os améis mutuamente, debió distinguir el amor. Lo hizo ciertamente. Oíd. Al decir: éste es mi precepto que os améis unos a otros, añadió en seguida: *como yo os he amado*. Amaos mutuamente *por el reino de Dios, por la vida eterna*. Os amaríais mutuamente, si a la vez amaseis al cómico; aún más, debéis amaros mutuamente amando a la vez a Aquel que no puede desagradar, al Salvador» [80].

San Gregorio Magno se expresa de modo parecido. «Puesto que toda la Sagrada Escritura está llena de preceptos divinos, ¿qué es lo que se pretende al decir el Señor respecto del amor como de un mandato especial: éste es mi mandamiento que os améis los unos a los otros, sino que *todos los mandamientos son sobre el amor y que todos forman uno solo*?; *porque todo lo que se preceptúa se funda únicamente en la caridad*. Pues como los diversos ramos del árbol proceden de la misma raíz, así todas las virtudes nacen de una sola caridad. Ninguna rama conserva algo del verdor del bien obrar si no permanece vinculada a la raíz de la caridad. Por tanto los preceptos son muchos y son uno: muchos por la diversidad de obras preceptuadas; uno por la raíz de la caridad.

Cómo ha de practicarse esta caridad, lo insinúa el Señor en muchas sentencias de la Escritura al mandar amar a los amigos *en sí* y amar a los enemigos *por sí* (*propter se*). Quien tiene verdaderamente caridad ama al amigo *en Dios* y al enemigo *por Dios*. Pues hay algunos que aman al prójimo, pero con afecto de parentesco y carnal; amor al que no contradicen ciertamente las sagradas Escrituras. Pero una cosa es lo que obedece espontáneamente a la naturaleza y otra cosa lo que obedece por caridad a los preceptos divinos. También éstos aman al prójimo, pero no consiguen los premios sublimes del amor; porque no practican el amor *espiritualmente, sino carnalmente*. Por tanto, al decir el Señor: éste es mi mandamiento, que os améis los unos a los otros, añade inmediatamente: *como yo os he amado*; como si dijera abiertamente: *amad para esto, para lo que os amé yo*» [81].

39. C) *Por el Magisterio de la Iglesia.*

La Iglesia propone y explica la misma doctrina, a la vez que la defiende contra quienes la deforman o la disminuyen. El Concilio de Aquisgrán

80. *Sermón* 332, n. 1, t. 8, col. 1292.

81. SAN GREGORIO MAGNO, *Homiliarum in Evangelia*, lib. II, homilia 77, n. 1, ML. 76, 1205.

del 816 dice lo siguiente sobre la institución de los canónigos: «se nos amonesta con prescripciones legales y con mandatos evangélicos salubérrimos *a amar de todo corazón a Dios nuestro Señor y al prójimo como a nosotros mismos*... Por tanto, si todos los fieles han de empeñarse totalmente en tan saludables preceptos, cuanto más los que se consagran al culto divino y deben ser ejemplo de virtud para los demás. Por tanto es necesario que *ante todo amen a Dios nuestro Señor con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, y al prójimo como a sí mismos*, y saber que de estos dos preceptos pende toda la Ley y los Profetas» [82].

Martín V, en la Bula *Ad hoc praecipue*, del 6 de enero de 1420, condenó la proposición de Nicolás Serrurier, Ord. Eremit. S. Augustini, que decía: «la caridad es para con Dios y para con el prójimo, no para consigo mismo» [83].

Este amor al prójimo debe ser interno y sincero, según aparece por las proposiciones de los laxistas condenadas por Inocencio XI, en el Decreto del S. Oficio del 4 de marzo de 1679: «no estamos obligados a amar al prójimo con *acto interno y formal*; podemos cumplir el precepto del amor al prójimo con solos actos externos» [84].

«Por tanto eso quiso Cristo —dice León XIII— al instituir el sacramento de la Eucaristía, *excitar la caridad para con Dios y fomentar la caridad entre los hombres*. Pues ésta, como es sabido, existe por aquélla y de ella nace natural y espontáneamente; y no puede faltar en modo alguno, sino que más bien se encenderá y cobrará vigor, si atienden a la caridad de Cristo para con ellos en este Sacramento, donde, para manifestar espléndidamente su potencia y sabiduría, *derramó así sobre los hombres las riquezas de su divino amor*» [84*].

En las causas de beatificación y canonización de los confesores, la Iglesia prescribe que se examine: «si consta de la práctica de las virtudes teologales fe, esperanza y *caridad tanto para con Dios como para con el prójimo*, y también de las virtudes cardinales...» [85].

Finalmente, el *Catecismo del Concilio de Trento* urge a los párrocos que enseñen «que *la caridad se extiende a todos sin excepción*, y en la explicación de este precepto incitarán cuanto puedan a los fieles a su práctica,

82. Citado por JOSE DE GUIBERT, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, n. 120.
83. J. DE GUIBERT, *Op. cit.*, n. 333.
84. INOCENCIO XI, Denz. 1160-1161.
84*. LEON XIII, Encíclica *Mirae caritatis*, del 20 de mayo de 1902, citada por DE GUIBERT, *op. cit.*, n. 578.
85. C.I.C., can. 2104.

de modo que la virtud resplandezca al máximo en el amor al prójimo», a quien debemos amar *por Dios*[86].

40. D) *Por la razón teológica*, que la misma Sagrada Escritura, los Padres y el Magisterio de la Iglesia suelen proponer en triple forma:

41. a) Bajo la forma de la *causa ejemplar de nuestra caridad*, que es la *caridad de Dios* para con todos los hombres, como de Padre para con sus hijos.

«Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, *para que seáis hijos de vuestro Padre*, que está en los cielos, y que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos... Sed, pues, perfectos *como perfecto es vuestro Padre* celestial»[87].

Y no solamente otorga bienes naturales, como la luz, el calor, el agua y los demás bienes consiguientes, sino también y principalmente los bienes sobrenaturales: «Porque tanto *amó Dios al mundo*, que le dio su unigénito Hijo, para que el que crea en El no perezca, sino que *tenga vida eterna*; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino *para que el mundo sea salvo por El*»[88]. De ahí que dijese de sí el mismo Hijo: «yo he venido *para que tengan vida, y la tengan abundante*. Yo soy el buen pastor; el buen pastor da su vida por las ovejas»[89]. Así, pues, «la caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. *En eso está la caridad*, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino *en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados*. Carísimos, *si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros*»[90].

Porque efectivamente «nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos»[91]; y «en esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros, *y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos*»[92].

Y este amor debe ir hasta entregar nuestra vida por la salvación eterna de nuestros *enemigos*, pues también Cristo murió por los *pecadores*, esto es, por sus *enemigos*. «Pero Dios probó su *amor hacia nosotros* en que, *siendo pecadores*, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, jus-

86. *Catecismo Romano*, De quinto praecepto, n. 23, p. 512; De quarto praecepto, n. 1, p. 499.
87. *Mt.* 5, 44-48.
88. *Jn.* 3, 16-17.
89. *Jn.* 10, 10-11.
90. *I Jn.* 4, 9-11.
91. *Jn.* 15, 13.
92. *I Jn.* 3, 16.

tificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque, si *siendo enemigos*, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida» [93]. Pues «si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes *lo entregó por nosotros*, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas?» [94]. Efectivamente nos vivificó con El, perdonándonos todos nuestros delitos [95].

«Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda suerte de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos unos a otros; mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, *no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna*» [96].

«Y vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo el espíritu de este mundo, bajo el príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes; entre los cuales todos nosotros fuimos también contados en otro tiempo y seguimos los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de ella y sus depravados deseos, siendo por nuestra conducta hijos de ira, como los demás; pero Dios, que es rico en misericordia *por el gran amor con que nos amó*, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo —de gracia habéis sido salvados—, y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de demostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús» [97].

«Sed más bien unos para otros bondadosos, compasivos y perdonaos los unos a los otros, *como Dios os ha perdonado en Cristo. Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados*, y vivid en caridad, *como Cristo nos amó y entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave*» [98].

Y San Juan por su parte: «Ved qué *amor* nos ha mostrado el Padre, *que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos*... Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, *y todo el que ama es na-*

93. *Rom.* 5, 8-10.
94. *Rom.* 8, 31-32.
95. *Col.* 2, 13.
96. *Tit.* 3, 3-7.
97. *Ef.* 2, 1-7.
98. *Ef.* 4, 32-5, 2.

cido de Dios y a Dios conoce» [99]. Dios, como dice San Pablo, «quiere que *todos* los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad. Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de *todos*» [100]; «y no quiere que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia» [101].

Por consiguiente, participando la *caridad* de Dios, recibimos su *filiación* adoptiva, no meramente nominal y extrínseca, sino verdadera y real [102]. «Pues quienes tienen el nombre y no la realidad, ¿qué les aprovecha el nombre sin realidad? ¡Muchos se llaman médicos y no saben curar! ¡Muchos se llaman vigilantes y pasan la noche durmiendo!» [103].

Ahora bien, es propio de los hijos imitar a sus padres: «La razón de la imitación es —dice San Alberto Magno— que nosotros somos hijos, y Dios es nuestro Padre» [104]. *Por tanto si la caridad de Dios se extiende a todos los hombres como a hijos, de modo que son hijos en verdad, aunque antes fuesen pecadores y enemigos suyos, también nuestra caridad debe extenderse a todos los hombres sin excepción como a hermanos nuestros, bajo un mismo Dios Padre, y, por consiguiente, al mismo Dios Padre y a nosotros mismos, de modo que todos seamos hermanos en el Señor,* según aquello de San Pablo: «Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino *conciudadanos de los santos y familiares de Dios*» [105]. Por eso Cristo Jesús, Hijo natural de Dios y primogénito entre muchos hermanos [106], dijo: «Asciendo a *mi* Padre y a *vuestro* Padre, a *mi* Dios y a *vuestro* Dios» [107]. «Pues convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al autor de la salud de ellos. Porque todos, así el que santifica como los santificados, de uno sólo vienen, y, por tanto, no se avergüenza de llamarlos *hermanos*» [108].

Esta imitación de la perfectísima e inmensa caridad de Dios, que es el ejemplar de nuestra caridad participada, importa cierta *igualdad*, no absoluta, sino *proporcional*: «de modo, no obstante —dice egregiamente S. Agustín— que a Dios se lo conciba perfecto como Dios y al alma perfecta como

99. *I Jn.* 3, 1; 4, 7.
100. *I Tim.* 2, 4-5.
101. *II Petr.* 3, 9.
102. *I Jn.* 3, 1.
103. SAN AGUSTIN, *In I Jn.* 3, 1, tract. 4, n. 4, t. 4, col. 1126.
104. SAN ALBERTO MAGNO, *In Mt.* 5, 45, ed. Borgnet, t. 20, p. 225b.
105. *Ef.* 2, 19.
106. *Rom.* 8, 29.
107. *Jn.* 20, 17.
108. *Hebr.* 2, 10-11.

alma»[109]. «*Todos* son familiares bajo un solo Dios Padre, al que aman y cuya voluntad cumplen. Y mutuamente son o *padres*, en el aconsejar, o *hijos* al obedecer, o *hermanos* principalmente, al llamarlos un solo Padre en su testamento a su heredad»[110].

El *modelo y ejemplo principal y máximo* de esta imitación de la caridad infinita y eterna de Dios para con todos nosotros y para con Cristo hombre ha sido y es la caridad del mismo Cristo Jesús según su naturaleza humana para con Dios Padre y para con todos los hombres. «Para que el mundo conozca que yo *amo al Padre*, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago»[111]. «*Como el Padre me amó, yo también os he amado*; permaneced en mi amor. Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, *como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor*... Este es mi precepto: que os améis unos a otros *como yo os he amado*. Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos»[112]. «Yo soy el buen pastor. *El buen pastor da su vida por las ovejas*»[113]. «Me amó y se entregó por mí»[114]. Pues «sabiendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, *al fin extremadamente los amó*»[115]. «Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; *como yo os he amado*, así amaos también mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos [siguiendo mi doctrina y mi ejemplo]: si tenéis caridad unos para con otros»[116]. «Y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados en la verdad. Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, *para que todos sean uno, como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros* y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de *que sean uno, como nosotros somos uno*. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y *amaste a éstos como me amaste a mí*..., para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos»[117]. De ahí que orase incluso por quienes le crucificaban al Padre diciendo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»[118]. «Porque también Cristo murió una vez por los pecados, *el justo por los injustos*, para llevarnos a Dios. Murió en la carne, pero volvió

109. SAN AGUSTIN, *De sermone Domini in monte*, lib. II, cap. 21, n. 69, t. 4, col. 258.
110. *De Vera Religione*, cap. 46, n. 89, t. I, col. 992-993.
111. *Jn.* 14, 31.
112. *Jn.* 15, 9-13.
113. *Jn.* 10, 11.
114. *Gal.* 2, 20.
115. *Jn.* 13, 1.
116. *Jn.* 13, 34-35.
117. *Jn.* 17, 19-26.
118. *Luc.* 23, 34.

a la vida por el Espíritu» [119]; «*nos amó* y nos lavó de nuestros pecados en su sangre» [120]. «Pues para esto fuisteis llamados, ya que también *Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos*. El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño, ultrajado no replicaba con injurias, y atormentado, no amenazaba, sino que lo remitía al que juzga con justicia. Llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia, y por sus heridas hemos sido curados» [121]. Por eso concluye San Pablo: «*Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave*» [122].

En verdad, si la caridad verdadera y efectiva para con Dios se muestra con la obediencia y cumplimiento de sus mandamientos, como enseñan el mismo Cristo y su discípulo amado [123], Cristo tuvo la mayor caridad para con el Padre, porque «le fue obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» [124]; y si la caridad sincera para con los amigos es entregar su vida por ellos, ciertamente no hubo mayor que el amor de Cristo para con nosotros, puesto que se entregó voluntariamente a la muerte de cruz por nuestra salvación [125].

Por consiguiente la caridad de Cristo muriendo en la cruz por la salvación de todo el mundo es supereminente e inmensa, que no podemos comprender en modo alguno, aunque radicados y fundados en su caridad, de algún modo podamos «comprender en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad y conocer la *caridad de* Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» [126]. Pues, como anota Santo Tomás, «todo lo que hay en el misterio de la redención humana y de la encarnación de Cristo, *todo es obra de caridad*: pues el encarnarse se debió a caridad (Ef. 2, 4); y el que haya muerto también procedió de su caridad (Jn. 15, 13; Ef. 5, 2). Por eso dice San Gregorio: ¡Oh inestimable amor de caridad!, para redimir al esclavo entregaste al Hijo. Por eso *conocer la caridad de Cristo es conocer todos los misterios de la encarnación de Cristo y de nuestra redención, que procedieron de la inmensa caridad de Dios, que excede a todo entendimiento creado y a toda ciencia, por ser incomprensible*» [127], «pues nadie puede sa-

119. *I Petr.* 3, 18.
120. *Apoc.* 1, 5.
121. *I Petr.* 2, 21-24.
122. *Ef.* 5, 2.
123. *Jn.* 15, 9-13; 14, 31; 24, 23; *I Jn.* 5, 2-3.
124. *Fil.* 2, 8.
125. *Ef.* 5, 2, 25; *Hebr.* 10, 9-10.
126. *Ef.* 3, 17-19.
127. SANTO TOMAS, *Super ad Ephesios*, 3, lect. 5, p. 42.

ber cuánto nos amó Cristo» [128], puesto que excede nuestra comprensión bajo todos los aspectos o en todas sus dimensiones [129].

Así, pues, excitados por el amor, «la caridad de Cristo nos urge» [130] para realizar obras semejantes de obediencia para con Dios y de misericordia para con el prójimo con afán incansable, para ser así auténticos discípulos suyos, según aquello: «si guardáis mis palabras, *seréis verdaderamente discípulos míos*» [131], «para que hagáis mucho fruto y *seáis mis discípulos*» [132], renunciando a todo por seguir el amor de Dios sobre todas las cosas únicamente, pues «si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser *mi discípulo*. El que no toma su cruz y viene en pos de mí, no puede ser *mi discípulo*» [133].

Esta es la condiicón esencial de la escuela de Cristo, porque «el verdadero discípulo es el que entiende la enseñanza tal como ha sido dada por el maestro» [134], y obra en consecuencia. «*En tanto uno es discípulo de Cristo, cuanta es su caridad*... Pues la caridad de Cristo supera toda ciencia que se tiene de Cristo, y es el signo equivalente de su doctrina», conforme a aquello: en esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros [135]. «Cuanto mayor es el maestro, tanto mayores son sus discípulos: ahora bien, Cristo es el maestro más excelso; luego sus discípulos son excelentísimos» o deben serlo, siguiendo el camino excelentísimo de la caridad [136].

Pues bien, Cristo, como dice el mismo Santo Tomás, nos amó de tres modos: «gratuitamente, eficazmente y rectamente. *Gratuitamente,* porque fue El quien empezó a amar, sin esperar a que nosotros le amásemos: no como si nosotros hubiésemos amado a Dios, sino porque El nos amó primero (I Jn. 4, 10); de este modo nosotros debemos amar primero al prójimo, sin esperar a que él se adelante a hacernos el bien. *Eficazmente,* según consta por las obras, pues la prueba del amor son las obras; y lo más que puede hacer el hombre por su amigo es entregarse por él, que es lo que hizo Cristo: nos amó y se entregó por nosotros (Ef. 5, 2); de ahí que dijese (Jn. 15, 13): nadie tiene mayor amor que el que da su vida por los amigos; por tanto nosotros amémonos eficaz y fructuosamente conforme a este ejem-

128. *Ibidem,* p. 43a.
129. Cf. VOSTE, *h. l.*, p. 171. Cf. también S. TOMAS, *In Ioannem,* cap. 3, lect. 3, p. 103; cap. 14, lect. 8, pp. 400b-401a.
130. *II Cor.* 5, 14.
131. *Jn.* 8, 31.
132. *Jn.* 15, 8.
133. *Luc.* 14, 26-27.
134. SAN ALBERTO MAGNO, *In Ioannem,* 8, 32.
135. SAN ALBERTO MAGNO, *In Ioannem,* 13, 36, t. 25, p. 522a.
136. SANTO TOMAS, *In Ioannem,* 13, 35, lect. 4, p. 244b.

plo: no amemos de palabra y de lengua, sino de obra y en verdad (I Jn. 3, 18). *Rectamente*, porque, dado que toda amistad se funda en alguna comunicación —pues la semejanza es causa del amor—, es recta aquella amistad que se funda en la semejanza o comunicación en el bien. Ahora bien, Cristo en tanto nos amó en cuanto le somos semejantes por la gracia de adopción, amando conforme a esta semejanza, *para llevarnos a Dios*: con amor eterno te amé, por eso te he mantenido mi favor (Jer. 31, 3); por tanto también nosotros en el amado *debemos amar* no solamente lo que supone de beneficio y de gusto, sino *lo que hay de Dios; y en este amor del prójimo se incluye también el amor de Dios*» [137].

«Pues el discípulo —nota S. Alberto— imita al maestro. El maestro viene a esto, *a dar fruto*; y los discípulos a esto aspiran, a seguirle: os he destinado para que vayáis y *deis fruto, y vuestro fruto permanezca* (Jn. 15, 16)» [138].

Pero como el amor de Cristo *resplandece al máximo en la cruz*, donde consumó el sacrificio de su vida por la salvación de todo el mundo, aquellas cuatro dimensiones de su caridad, esto es, su latitud, longitud, altura y profundidad, San Agustín, en alta y piadosa contemplación, quiere verlas significadas y representadas en las cuatro dimensiones de la cruz, a la vez que asigna, a su ejemplo, cuatro dimensiones a nuestra caridad. «Con estas palabras del Apóstol se nos pone de algún modo delante de los ojos la cruz: tiene efectivamente latitud, donde están clavadas las manos; tiene longitud por la que el madero entra en la tierra; tiene altura, que sobresale un poco sobre el travesaño donde están clavadas las manos, donde se pone la cabeza del crucificado; tiene profundidad, esto es, la parte introducida en la tierra y que no se ve. Observad el gran misterio: de aquello profundo que no ves, surge todo lo que ves.

¿Dónde está, pues, la *latitud*? Fíjate en la vida y costumbres de los santos, que dicen: lejos de gloriarnos si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo (Gal. 6, 14). En sus costumbres encontramos la *latitud* de la caridad; de ahí que el mismo Apóstol los amoneste diciendo: dilataos también vosotros, para que no llevéis el yugo con los infieles (II Cor. 6, 13-14). Y como era él mismo el *lado* que los exhortaba a la *latitud*, fíjate en lo que dice: os abrimos, oh corintios, nuestra boca, *ensanchamos* nuestro corazón (II Cor. 6, 11). Por tanto la *latitud* de la caridad es la que únicamente obra *bien*. La *latitud* hace que Dios ame al que *da alegremente* (II Cor 9, 7). Pues si con ello padece angustia, dará tristemente, y si da tristemente pe-

137. S. TOMAS, *In Ioannem*, 13, 34-35, lect. 7, pp. 372-373. Véase también in cap. 15, 9-13, lect. 2, pp. 407-408.
138. S. ALBERTO, *In Ioannem*, 15, 9, p. 562a.

rece lo que da. Es, por tanto, necesaria la latitud de la caridad para que no se pierda el bien que haces.

Pero como dice el Señor que al abundar la iniquidad se enfriará la caridad de muchos (Mt. 24, 12), dame también *longitud*. ¿Qué *longitud*? Quien perseverare hasta el fin se salvará (Mt. 10, 22). Esta es la *longitud* de la cruz por donde se extiende todo el cuerpo, donde permanece de algún modo y permaneciendo persevera. Si buscas, pues, tú que te glorías en la cruz, tener la *latitud* de la cruz, procura tener la *virtud* de obrar bien; si quieres tener la *longitud* de la cruz; procura tener la *longanimidad* de perseverar.

Pero si quieres tener la *altitud* de la cruz, escucha lo que oyes y dónde lo oyes: ¡Arriba el corazón! ¿Qué significa ¡*Arriba* el corazón!? Espera allí, ama allí: pide fuerza de allí, espera el premio allí; pues si obras bien y das con alegría, mostrarás tener latitud; si perseveras en estas buenas obras hasta el fin, mostrarás tener longitud; pero si todo esto no lo haces *por una recompensa superior*, no tienes altitud, y ya no habrá ni latitud ni longitud. Pues ¿qué es tener *altitud* sino pensar en Dios, amar a Dios y *amarlo gratitutamente* como auxilio, como esperanza, como corona, como premio, no esperando como premio otra cosa que a El mismo? Si amas, ama gratuitamente; si amas verdaderamente, sea El mismo el premio que amas. Pues si todas las cosas te resultan preciosas, ¿cómo va a ser vil quien las creó a todas?

A fin de que podamos hacer todo esto se arrodilla por nosotros el Apóstol para que se nos conceda. Pues es terrible lo que dice el Evangelio: a vosotros se os ha dado conocer el reino de Dios; a ellos no se les ha dado (Mt. 13, 11-12). Pues a quien tiene se le dará. ¿Quién es el que tiene al que se dará más, sino aquel a quien ha sido dado? A quien no tiene se le quitará aun lo que tiene. ¿Quién es el que no tiene sino aquel a quien no ha sido dado? ¿Por qué a uno le ha sido dado y a otro no le ha sido dado? No me duele decir: ésta es la *profundidad* de la cruz. No sé de qué *profundidad* de los juicios de Dios, que no podemos escrutar ni contemplar, procede todo lo que podemos...» [139].

Y en otro lugar: la *latitud* de la caridad consiste «en las buenas obras por las que la benevolencia se extiende a amar a los enemigos; y la *longitud* en que se toleren con longanimidad las molestias de esa latitud; y la *altura* en que por todo ello no se espere como premio algo vano temporal, sino el alto premio eterno; y la *profundidad*, aquello de donde proviene la gracia gratuita de Dios según el secreto oculto de su voluntad. Allí estamos radicados, allí estamos fundados: radicados como agricultura, fundados como edificación: lo cual, como no procede del hombre, según dice

139. SAN AGUSTIN, *Sermo* 165, nn. 3-5, t. 7, col. 798-799.

en otro lugar el Apóstol (I Cor. 3, 9) significa: sois agricultura de Dios, sois edificación de Dios»[140]. «En este magisterio se revela la figura de la cruz. Quien murió porque quiso, también murió como quiso. No eligió inútilmente este género de muerte, sino que así se constituyó en maestro de esta *latitud*, de esta *longitud*, de esta *altura* y de esta *profundidad*»[141]

Merece oírse también San Alberto, quien expone la cuádruple dimensión de la caridad en otros términos fácilmente adaptables al modo de hablar de San Pablo: la cantidad intensiva puede adaptarse a la profundidad; la extensiva, a la latitud; la operativa, a la longitud; y la perfectiva, a la altura o sublimidad. «La caridad —dice— tiene una cuádruple cantidad, a saber, intensiva, extensiva, operativa y perfectiva. La intensiva es la cantidad de *latitud*, según el ámbito de amplitud; la extensiva es la cantidad de *longitud*, según la extensión del poder; la operativa es la cantidad de *magnitud*, según la demostración de poder de las obras; la perfectiva es la cantidad según el progreso de la caridad hacia el estado por así decir de consumación, *a semejanza de la caridad divina*.

La cantidad de la caridad es grande, mayor y máxima. Pues ésta aumenta con el calor de la caridad, que produce en el alma que tiene caridad. Unas veces quema, y es *grande*; otras veces excluye todo deseo que no sea el del amado, y entonces es *mayor*; otras veces mata y vuelve a matar de modo que no viva nada de lo suyo, sino que vive totalmente en el amado, y entonces es *máxima*... Porque no admite consuelo alguno refrigerante que no sea vivir en el amor. Con ese afecto está dicho aquello del Apóstol a los Gálatas, 2, 20: vivo yo, mas no yo, vive Cristo en mí, que me amó y se entregó por mí...

La caridad *extensiva* también se distingue en grande, mayor y máxima. *Grande* es la de aquel que ama al amigo. *Mayor* es la de aquel que ama a quien no dio muestras de amistad; *máxima* es la del que ama al enemigo...

La tercera es la *operativa* en la cantidad de obras. Y es *grande* cuando hace el bien de lo suyo, es *mayor* cuando hace el bien de sí mismo; y es *máxima* cuando entrega su vida por el prójimo...

Cabe también distinguir la cantidad *perfectiva* de la caridad, o consumativa, la cual, según dice San Agustín, es *grande* cuando es incipiente; es *mayor* cuando es proficiente; y es *máxima* cuando es perfecta. La incipiente

140. *De gratia Novi Testamenti liber ad Honoratum seu Epistola* 140, cap. 26, n. 63, t. II, col. 582.
141. *Ibidem*, n. 64, col. 568. Cf. también cap. 25, n. 62, col. 580-581; *De videndo Deo liber ad Paulinam seu Epistola* 147, cap. 14, n. 33, col. 634-635; *in Evangelium Ioannis, tract.* 119, n. 5, t. 4, col. 1058-1059; *in Psalmum* 103, sermone 1, n. 14, t. 6, col. 445-446; *Sermo* 53, nn. 15-16, t. 7, col. 317-318.

abomina el mal por el amado; la proficiente obra el bien por el amado; la perfecta no ama otra cosa que al amado...» [142].

Toda esta argumentación, tanto en lo que mira a la imitación de Dios como en lo que mira a la imitación de Cristo Hombre, la condensó San Pablo en aquellas palabras ya citadas: «sed imitadores de Dios como hijos carísimos, y caminad en el amor, tal como Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros en oblación y hostia a Dios en olor de suavidad» [143].

Es propio del hijo imitar a su padre, y «pertenece al hijo imitar a su padre» [144]. Y si el hijo ama muchísimo a su padre, lo imitará perfectísima y cuidadosamente. Ahora bien, se es hijo de Dios de dos modos: uno como el Hijo natural, que es Cristo Jesús; otro como el hijo adoptivo, que somos todos nosotros.

Es más, Cristo, que es el Hijo perfectísimo y amadísimo de Dios, lo imitó perfectísimamente, máxime en la caridad, que es la fuente y raíz de todos nuestros bienes, tanto del orden de la naturaleza como en el orden de la gracia y de la gloria, según aquello de Santo Tomás: «la causa de *todos nuestros bienes* es el Señor y el *amor divino*» [145]. Y esta caridad de Dios para con nosotros se manifiesta principalmente al enviar su Hijo al mundo, no para que juzgue al mundo, sino para que el mundo se salve por El. Por eso dice el Apóstol San Juan: «tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito, *a fin de que todo el que crea en El no se pierda, sino que tenga la vida eterna*» [146].

Donde se muestra que «esta caridad de Dios es la máxima por *cuatro cosas: primero, por razón de la persona amante,* porque es Dios quien ama, y de modo inmenso, y por eso dice: *tanto amó Dios...*; *segundo, por la condición de la persona amada,* que es el hombre, mundano y corpóreo, esto es, sometido al pecado: pues Dios manifiesta su caridad en nosotros, porque siendo aún enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo (Rom. 5, 10), y por eso dice: *al mundo; tercero, por la magnitud de los regalos,* pues el amor se demuestra con el don, ya que, como dice Gregorio, la prueba del amor son las obras; ahora bien Dios nos otorgó el máximo don, que fue su Hijo Unigénito, y por eso dice: *hasta darnos su Hijo Unigénito*; no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros (Rom. 8, 32); y dice: *suyo*, es decir, el Hijo natural, consubstancial a El, no el adoptivo...; *cuarto, por la magnitud del fruto,* puesto que por él tenemos la vida eterna; de ahí que diga: *para que todo el que*

142. San Alberto Magno, *In Ioannem*, cap. 15, 13, pp. 568-569.
143. *Ef.* 5, 1-2.
144. S. Tomas, *In Eph.* 5, 1-3, lect. 1, p. 61b.
145. S. Tomas, *In Ioannem*, cap. 3, lect. 3, p. 103a.
146. *Jn.* 3, 16.

cree en El no perezca, sino que tenga la vida eterna, que nos adquirió por la muerte de la cruz» [147].

Cristo, por tanto, muriendo por todos nosotros en la cruz, llevó a cabo y perfeccionó, *en ejecución perfectísima,* esta inmensa caridad de Dios, por voluntaria obediencia al Padre.

También nosotros, hijos adoptivos carísimos, tanto más perfectamente debemos imitar esta caridad del Padre y del Hijo natural cuanto mejores y más queridos hijos somos. «*Debemos, por tanto, imitarle en el amor.* Y dice: *andad,* esto es, progresad. Anda delante de mí y sé perfecto (Gen. 17, 1). Y esto *en el amor,* porque el amor es aquel bien en el que debe progresar el hombre y aquel deber que siempre debe cumplir el hombre: no estéis en deuda con nadie, al no ser en el amor mutuo (Rom. 13, 8)... Y esto *a ejemplo de Cristo*; de ahí que añada: *como nos amó Cristo.* Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo (Jn. 13, 1). Y como según S. Gregorio, la prueba del amor son las obras, por eso añade: *y se entregó a sí mismo por nosotros*» [148].

Y se entregó no solamente una vez, sino que se entrega muchas veces cada día en el mundo universo hasta el fin del mundo de modo incruento en el Sacrificio de la Misa y en el Sacramento del Altar, «donde derrama las riquezas de su amor para con los hombres», como dice el Concilio de Trento [149]. Donde demuestra con los hechos ser nuestro verdadero amigo, que no nos abandona en las angustias de este mundo, según aquello: «quien es amigo ama en todo tiempo, y el hermano se revela en las contrariedades» [150].

42. b) Bajo la forma de *causa cuasi formal intrínseca, en cuanto que por donación de Dios hemos sido hechos consortes y copartícipes de la naturaleza divina, como dioses por participación; y al ser de la raza del mismo Dios, debemos amar con amor de caridad, connatural y espontáneamente, necesariamente, por exigencia vital interna, no sólo a Dios por esencia, sino también a todos los que son dioses por participación, bien porque ya son tales o para que lo sean:* «pues sentimos naturalmente afecto a lo que nos es connatural» [151].

Dios efectivamente nos ha dado todas aquellas cosas que miran a la vida sobrenatural y a la piedad, y «nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así *partícipes de la divina naturaleza,* θείας κοινωνοι φύσεως, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en

147. S. TOMAS, *In Ioannem,* cap. 3, 16, lect. 3, p. 103a.
148. S. TOMAS, *In Eph.* 5, 1-2, lect. 1, p. 61b.
149. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 13, cap. 2, Denz. 875.
150. *Prov.* 17, 17.
151. CAYETANO, *Jentaculum II,* q. 2, ed. cit., t. V, p. 421.

el mundo» [152]. Es decir, somos hechos comunicantes y participantes de la misma divina naturaleza, «a fin de que viváis también en *comunión con nosotros; y esta comunión nuestra es con el Padre y con su hijo Jesucristo*: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχηντη μεθ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ Ιησοῦ Χριστοῦ [153]. «Pues hemos sido hechos *partícipes* de Cristo, μέτοχοι γαρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, con tal que mantengamos hasta el fin el inicio de su substancia [esto es, la fe viva] [154]; hemos gustado el don celeste y fuimos hechos *partícipes* del Espíritu Santo, μετόχους γενηθέντας Πνεύματος ἁγίου [155].

Consiguientemente se ha de obrar y actuar según las exigencias de esta naturaleza divina participada: «habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, en la piedad *fraternidad, y en la fraternidad caridad*» [156]. De este modo tendremos certeza y eficacia en nuestra vocación y elección para la vida eterna, que es la herencia de los que participan de la naturaleza divina: «por lo cual, hermanos, tanto más procurad asegurar vuestra vocación y elección cuanto que haciendo así jamás tropezaréis» [157]. Esto es, informad toda vuestra vida con la caridad para con Dios y todos los hombres, como decía el mismo San Pedro en su primera carta: «*Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad,* porque la caridad cubre la muchedumbre de los pecados» [158]. Pues todas las demás virtudes se ordenan a la caridad como a su plenitud y complemento. De ahí que la caridad actuosa y efectiva para con Dios y para con el prójimo sea la ocupación propia de los dioses por participación o de quienes participan de la naturaleza divina.

A todo ello responde perfectamente lo que enseña del evangelista San Juan: «*Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El.* Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos. Pues ésta es la caridad de Dios, que guardamos sus preceptos. Sus preceptos no son pesados, porque todo el engendrado de Dios vence al mundo» [159]. Quien es Dios por participación, al comunicarse y ser consorte de la divina naturaleza, ama espontáneamente al Dios por esencia y, consiguientemente, a todos los que participan su naturaleza, como hermanos y copartícipes suyos bajo el mismo Padre, el mismo Principio y el

152. *II Petr.* 1, 3-4.
153. *I Jn.* 1, 3.
154. *Hebr.* 3, 14.
155. *Hebr.* 6, 4.
156. *II Petr.* 1, 5-7.
157. *II Petr.*, 1, 10.
158. *I Petr.* 4, 8.
159. *I Jn.* 5, 1-4.

mismo Espíritu, es decir, como consanguíneos de Dios y miembros de la misma e idéntica familia divina[160].

43. c) *Por razón de la solidaridad con Cristo, en quien estamos insertos e incorporados, y de quien hemos sido hechos como congéneres y consanguíneos, formando su cuerpo místico.*

Dios nos eligió por su eterna e inmensa *caridad* antes de la creación del mundo para que fuésemos santos e inmaculados y nos predestinó a ser hijos adoptivos por la gracia de Cristo, a semejanza suya, que es el Hijo primogénito y natural[161].

Este divino propósito y eterno decreto lo ejecutó en el tiempo Jesucristo, su amadísimo Hijo natural, redimiéndonos de todos nuestros pecados por su pasión y muerte, restituyendo así y aumentando la paz, la amistad y la unión de los hombres con Dios; y, consiguientemente, en este hecho de la redención de todo el mundo de todos sus pecados y de la pacificación y unión con Dios Padre, revelándonos el misterio supremo de Dios y el inmenso beneficio, esto es, de la recapitulación o adunación de todos en Cristo mismo, hecho hombre por nosotros y muerto en la cruz[162]: no sólo por los judíos, que tenían las promesas en el Antiguo Testamento, sino también por los gentiles que recibieron por ello el Espíritu de adopción como prenda de la herencia eterna[163].

Pues existiendo en la forma de Dios, igual a Dios Padre, se anonadó tomando forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres y en la condición de hombre se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuando hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre[164]. Mereció efectivamente por la humillación de su pasión y muerte su resurrección gloriosa y la ascensión al cielo, sentarse a la derecha de Dios Padre y el primado sobre toda criatura y ser cabeza de la Iglesia, esto es, de toda la humanidad redimida por él y adquirida al precio máximo de su sangre. Por eso cantinúa diciendo San Pablo: «resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A El sujetó todas las cosas bajo sus pies, y *le puso por cabeza de*

160. Cf. S. AGUSTIN, *In I Epistolam Ioannis*, tract. 10, nn. 3-4, t. 4, col. 1182-1183, que transcribiremos posteriormente, nota 261.
161. *Ef.* 1, 1-6.
162. *Ef.* 1, 6-9.
163. *Ef.* 1, 10-14.
164. *Fil.* 2, 6-11.

todas las cosas en la Iglesia, ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ *que es su cuerpo la plenitud del que lo acaba todo en todos*» [165]. Es decir, que lo dio a la Iglesia como cabeza, elevadísima sobre todas las cosas, en cuanto que la Iglesia es su cuerpo, su plenitud, su complemento, y El llega a su perfección total y se consuma en todos los miembros tomados conjuntamente.

Cristo, por tanto, es la cabeza de todas las criaturas, principalmente de las intelectuales, esto es, de todos los hombres y de todos los ángeles; de los hombres en cuanto que es hombre y a título de redención; de los ángeles, en cuanto es Dios y a título de creación y elevación a participar la vida divina. Por lo cual sobresale eminentemente sobre todas las cosas creadas como cabeza sobre el cuerpo, lo cual explica a su vez toda su virtualidad, pues el vigor de la cabeza se desarrolla y se extiende a todo el cuerpo y a todos y a cada uno de sus miembros.

De este modo todos los hombres, incluso los gentiles, que habían muerto a sus pecados, han sido vivificados y han resucitado con la muerte y la resurrección de Cristo Cabeza, y les hizo sentarse con El en el cielo en asegurada esperanza [166]. En otro tiempo los gentiles vivían sin Dios, sin Cristo, sin Cabeza, sin esperanza, enajenados de las promesas de salvación, ahora, después de la encarnación de Cristo en la plenitud de los tiempos, están recuperados en la sangre de Cristo, por la que han sido reconciliados y pacificados con Dios Padre [167], conciudadanos de los santos y familiares de Dios, viviendo en la misma casa de Dios, como partes integrantes suyas, sobreedificados sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, siendo la suma piedra angular Cristo Jesús [168]. Por eso ahora «no hay judío ni griego, no hay siervo ni libre, no hay hombre ni mujer: pues todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús» [169]. «Donde no hay gentil y judío, circuncisión y prepucio, bárbaro y escita, siervo y libre, sino todo en todos Cristo» [170].

Pero este cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia universal, es orgánico y vivo, y por tanto exige muchos miembros y diversas funciones vitales a ejercer para utilidad de todo el organismo, hasta su plenitud y perfección específica. Por eso continúa el Apóstol: «a cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo...; y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra

165. *Ef.* 1, 20-23.
166. *Ef.* 2, 1-10.
167. *Ef.* 2, 11-19.
168. *Ef.* 2. 20-22.
169. *Gal.* 2, 28.
170. *Col.* 3, 11.

del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» [171]. «Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada, ya sea la profecía, según la medida de la fe, ya sea ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría» [172].

Sin embargo, esta variedad y multiplicidad de órganos y de funciones no obsta a que sea un solo cuerpo y un solo organismo, porque es una su Cabeza, Cristo; una su alma, el Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo; uno su principio y causa, que es Dios Padre: «Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos. Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad. A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, don de curaciones en el mismo Espíritu; a otro, operaciones de milagros; a otro, profecía; a otro, discreción de espíritus; a otro, género de lenguas; a otro, interpretación de lenguas. Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere. Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu» [173].

«Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» [174]. Efectivamente, por el bautismo hemos sido consepultados con Cristo en la muerte para la remisión de los pecados; y en consecuencia hemos sido regenerados y conresucitados [175]. «Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» [176]. «¿Está

171. *Ef.* 4, 7, 11-13.
172. *Rom.* 12, 4-8. Cf. *I Cor.* 12, 28.
173. *I Cor.* 12, 4-13.
174. *Ef.* 4, 4-6.
175. *Rom.* 6, 4-5; *Col.* 2, 12.
176. *Gal.* 3, 27-28.

dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?» [177].

Ciertamente *este cuerpo vivo y orgánico debe crecer y desarrollarse hasta la cantidad y fuerza perfectas según su tipo específico, que es el mismo Cristo,* a quien deben conformarse todos los cristianos, puesto que «Dios los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, de modo que El sea el primogénito entre muchos hermanos» [178], «hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo» [179].

Ahora bien, este aumento no es evidentemente de la misma cabeza, Cristo, en cuanto se contradistingue del cuerpo, porque esta Cabeza es en sí misma eminentísima y perfectísima, y, por eso mismo, no es capaz de ulterior perfección, sino que lo es de todo el cuerpo y de cada uno de los miembros según la propia función de cada uno en el todo y para el todo: aumento que resulta del influjo continuo y perenne de la cabeza, que transmite y comunica la vida propia y específica a todos y cada uno de los miembros, en los cuales extiende su propia virtualidad y perfección. Pues así como toda la fuerza vital del alma alcanza a su cuerpo orgánico por las diversas funciones de sus órganos y potencias, así la virtud de Cristo alcanza a su cuerpo místico, que es la Iglesia, por la diversidad de funciones de todos y cada uno de sus miembros hasta llegar a la plenitud específica proporcionada a la Cabeza. «El cuerpo natural —dice muy bien Santo Tomás— es cierta plenitud del alma; pues si no hubiese miembros completos con el cuerpo, el alma no podría ejercer plenamente sus funciones. Cosa parecida ocurre con Cristo y la Iglesia. Y como la Iglesia ha sido instituida en razón de Cristo, se dice que la Iglesia es su plenitud, esto es, de Cristo, de modo que todas las cosas que se encuentran virtualmente en Cristo, se realicen de algún modo en los miembros de la misma Iglesia, es decir, que todos los sentidos espirituales y los dones y todo lo que puede existir en la Iglesia, que existe superabundantemente en Cristo, derive de El hacia los miembros de la Iglesia y se lleve a cabo en ellos» [180].

En este sentido decía San Pablo de sí mismo: «ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» [181]. Porque «así como nosotros y Cristo integramos un solo cuerpo, así la pasión de Cristo y

177. *I Cor.* 1, 13.
178. *Rom.* 8, 29.
179. *Ef.* 4, 13.
180. S. TOMAS, *In Eph.*, 1, 23, lect. 8, p. 18b.
181. *Col.* 1, 24.

nuestras pasiones integran como una sola pasión» [182]. Y así «la pasión del Señor se continúa hasta el fin del mundo: y así como es El honrado en los santos y en ellos amado, lo mismo que es alimentado y vestido en los pobres, así también padece El en todos aquellos que toleran las adversidades por la justicia» [183]. «Pues si nuestros tormentos no afectasen a nuestra cabeza, no hubiese clamado desde el cielo a su perseguidor a favor de los miembros afligidos: Pablo, Pablo, ¿por qué me persigues? (Hech. 9, 5); si nuestros tormentos no fuesen sus penas, no diría Pablo convertido y afligido: suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo (Col. 1, 24)» [184].

Ahora bien, la vida específica de Cristo en cuanto Cabeza, Redentor y Salvador nuestro, es su inmensa y perfecta caridad para con el Padre y para con todos nosotros, puesto que el Padre, por su infinita caridad para con nosotros, lo envió al mundo con el precepto de morir por nosotros en la cruz [185]; y Cristo a su vez, por su amor al Padre y a nosotros, cumplió voluntariamente aquel precepto y soportó la cruz, amándonos hasta el término de su vida [186].

Esa misma caridad difunde continuamente en sus miembros, y según ella principalmente deben crecer y vivir para conmensurarse a la Cabeza y llegar a tal perfección en ella que resulten proporcionados a la perfección de la Cabeza, y así se alcance la perfecta estatura de todo el cuerpo místico de Cristo, en cuanto a la Cabeza y en cuanto a los miembros. De ahí la precisión de San Pablo al decir: «abrazados a la verdad, en todo *crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo»* [187], esto es, crezcamos plena y perfectamente, de todos modos y bajo todos los aspectos en el amor hacia El, hasta alcanzar la perfecta imitación y conformidad de su caridad para con Dios Padre y para con todos los hombres, que son, junto con nosotros, los miembros de su cuerpo místico.

En verdad que hemos recibido de Dios muchos y grandes dones, en los que debemos crecer continuamente hasta la medida que nos ha prefijado Cristo, negociando con ellos hasta que venga a juzgarnos al fin de nuestra vida y al fin de los tiempos, pero *sobre todo hemos de crecer en la caridad*

182. CAYETANO, *In Colos., h. l.,* t. 5, p. 263b.
183. S. LEON MAGNO, *Sermo* 70, cap. 5, ML. 54, 383.
184. S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, lib. 3, cap. 13, n. 25. ML. 75, 612. Cosas parecidas había dicho S. AGUSTIN, *Enarratio in Psalm.* 61, n. 4, t. 5, col. 784-785. También lo recuerda y comenta PIO XII en la Encíclica *Mystici Corporis*, del 21 de junio de 1943, nn. 104-107, ed. S. Tromp, S.J., pp. 62-64, Romae 1943. En realidad nuestra Cabeza necesita de su cuerpo para la plena y perfecta irradiación de su virtud salvífica y su aplicación a las almas al correr de los siglos, como afirma el mismo Pío XII, en la citada Encíclica, n. 43, pp. 27-28.
185. *Ef.* 1, 4.
186. *Jn.* 14, 31; 13. 1.
187. *Ef.* 4, 15.

por la que nos constituimos en verdaderos discípulos suyos y por la que nos distinguimos de los demás, según aquello: «en esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis unos a otros» [188]. «Que es como si dijera —anota S. Agustín—: mis regalos los tienen con vosotros también los que no son de los míos, no sólo la naturaleza, la vida, el sentido, la razón y la salud común a los hombres y animales, sino también las lenguas, los sacramentos, la ciencia, la fe, la distribución de sus cosas entre los pobres y hasta la entrega de su cuerpo a que arda; pero al no tener caridad, como címbalos que suenan, no son nada, no les aprovecha nada. *Por tanto no conocerán todos que sois mis discípulos por aquellas buenas donaciones mías, que pueden tener también quienes no son mis discípulos, sino por tener amor mutuo»* [189].

Quiere decirse que la caridad es la señal de los verdaderos discípulos de Cristo, «la señal general, cierta y convertible, como dice San Alberto Magno. *General,* porque conviene a todos los discípulos y no a otros...». *Cierta,* porque «sólo la caridad distingue entre los hijos del reino y los hijos de la perdición, esto es, entre los discípulos de Cristo y los que son de la escuela del diablo»... *Convertible,* porque «es convertiblemente señal de la disciplina de Cristo...» [190].

Existe una unión íntima de cada uno de los miembros entre sí y con Jesús Cabeza, como la de Cristo con el Padre, que Cristo pedía al Padre con la mayor y más tierna caridad en su oración sacerdotal: «Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, *para que sean uno como nosotros...*; pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, *para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros... Y yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad,* y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste *a éstos como me amaste a mí»* [191].

Por lo cual El infunde continuamente su gracia y su caridad en ellos, como la vid transmite la savia a los sarmientos: «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará; y todo el que dé fruto, lo podará para que dé más fruto... Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí. Yo soy la vid. Vosotros los sarmientos. *El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada.* El que no permanece en mí es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los

188. *Jn.* 13, 35.
189. S. AGUSTIN, *In Jn.* 13, 35, tract. 65, n. 3, t. 4, col. 893.
190. SAN ALBERTO MAGNO, *In Ioannem,* 13, 35, t. 24, p. 522a.
191. *Jn.* 17, 11, 20-23.

amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará. En esto será glorificado mi Padre, en que *deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos. Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor.* Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor»[192].

Sobre este texto comenta San Agustín: «Este lugar evangélico, hermanos, donde el Señor se llama a sí mismo vid y a sus discípulos sarmientos, quiere decir que El es cabeza de la Iglesia y que nosotros somos sus miembros, que el mediador de Dios y los hombres es el *hombre* Cristo Jesús. Efectivamente, la vid y los sarmientos son la misma naturaleza; por lo cual, siendo Dios, cuya naturaleza es distinta de la nuestra, se hizo hombre, para que en El *la naturaleza humana fuese la vid, de la que nosotros los hombres pudiésemos ser sarmientos*»[193].

Este influjo vital de la vid en los sarmientos, de Cristo en los discípulos, como de la Cabeza en los miembros, se comunica principalmente por la Eucaristía, que es el verdadero alimento del cuerpo místico. «Mi carne es verdaderamente comida y mi sangre es verdaderamente bebida; quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él; como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí»[194].

Lo expuso maravillosamente San Agustín en estos términos: «Ya dijimos, hermanos, lo que nos recomienda el Señor cuando comemos su carne y bebemos su sangre, a saber: que permanezcamos en El y que El permanezca en nosotros. Moramos en El cuando somos miembros suyos, y El mora en nosotros cuando somos templos suyos. La *unidad* nos junta para que podamos ser sus miembros; *y la unidad es realizada por la caridad.* ¿Y de dónde procede la caridad de Dios? Pregúntaselo al Apóstol: *La caridad de Dios* —dice— *es difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (Rom. 5, 5). Luego *es el Espíritu Santo quien vivifica,* porque el Espíritu es quien hace que los miembros tengan vida. El Espíritu sólo da vida a los miembros que encuentra unidos al cuerpo, que informa y vivifica. Porque el espíritu que existe en ti, ¡oh hombre! y por el que eres hombre, ¿vivifica, acaso, los miembros que están separados del cuerpo? Llamo espíritu tuyo a tu alma; y tu alma sólo vivifica a los miembros que están unidos a tu cuerpo. Si se separa uno ya no es vivificado por tu alma, porque ya no forma parte de la unidad de tu cuerpo. Se dicen estas cosas para que nos enamoremos de la *unidad* y temamos la

192. *Jn.* 15, 1-10.
193. SAN AGUSTIN, *In Ioannem tractatus* 80, n. 1, t. 4, col. 298.
194. *Jn.* 6, 56-58.

división. Nada debe ser tan temible al cristiano como el separarse del cuerpo de Cristo, porque si se separa del cuerpo de Cristo, ya no es miembro suyo; y si no es miembro suyo, no vive de su Espíritu» [195].

«Los fieles conocen el cuerpo de Cristo si no desdeñan ser el cuerpo de Cristo. Que lleguen a ser el cuerpo de Cristo si quieren vivir del Espíritu de Cristo. Del Espíritu de Cristo solamente vive el cuerpo de Cristo. Comprended, hermanos, lo que he dicho. Tú eres hombre y tienes espíritu y tienes cuerpo. Este espíritu invisible y cuerpo visible. Dime qué es lo que recibe la vida y de quién la recibe. ¿Es tu espíritu el que recibe la vida de tu cuerpo o es tu cuerpo el que recibe la vida de tu espíritu? Responderá todo el que vive (pues el que no puede responder a esto, no sé si vive). ¿Cuál será la respuesta de quien vive? Mi cuerpo recibe ciertamente de mi espíritu la vida. ¿Quieres, pues, tú recibir la vida del Espíritu de Cristo? Incorpórate al cuerpo de Cristo. ¿Acaso mi cuerpo vive de tu espíritu? Mi cuerpo vive de mi espíritu, y tu cuerpo vive de tu espíritu. El mismo cuerpo de Cristo no puede vivir sino del Espíritu de Cristo. De ahí que el Apóstol Pablo nos hable de este pan diciendo: *somos muchos un solo pan, un solo cuerpo* (I Cor. 10, 17). ¡Oh, qué misterio de amor, y qué símbolo de la unidad y *qué vínculo de la caridad*! Quien quiere vivir sabe dónde está su vida y sabe de dónde le viene la vida. Que se acerque, y que crea, y que se incorpore a este cuerpo, para que tenga participación de su vida. No le horrorice la unión con los miembros, y no sea un miembro podrido, que deba ser cortado; ni miembro deforme, del que el cuerpo se avergüence; que sea bello, proporcionado y sano, y que esté unido al cuerpo *para que viva de Dios para Dios*, y que trabaje ahora en la tierra para reinar después en el cielo» [196].

Por eso el Concilio de Florencia, haciendo suyas las palabras de Santo Tomás en el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis* (ed. Mandonnet, t. 3, pp. 15-16) y en la *Suma Teológica* (III, 79, 1 y 4), enseña: «el efecto de este sacramento operado en el alma de quien lo recibe dignamente, es *la unión del hombre a Cristo.* Y como por la gracia el hombre se incorpora a Cristo y se une a sus miembros, es natural que por este sacramento se aumente la gracia en quienes lo reciben dignamente; y que todos los efectos que producen la comida y la bebida corporales en cuanto a la vida corporal, sustentando, aumentando, reparando, deleitando, los produzca este sacramento en cuanto a la vida espiritual» [197].

195. San Agustín, *In Ioannem tract.* 27, n. 6, t. 4, col. 668.
196. San Agustín, *In Ioannem tractatus* 26, n. 13, col. 661-662.
197. Concilio de Florencia, *Decretum pro Armenis*, Denz. 698.

De ahí también aquello de San Agustín: «soy alimento de mayores; crece y me comerás; y no me cambiarás tú en ti como al alimento de tu carne, sino que te cambiarás tú en mí» [198].

A todo ello responde perfectamente lo que dice Santo Tomás: «¡Oh virtud inefable del Sacramento, que enciende el afecto con el fuego de la *caridad,* y destila la sangre del cordero inmaculado sobre la puerta de nuestra casa! ¡Oh verdadero viático del triste destierro y sustento de los caminantes, fortaleza de los débiles, medicina de los enfermos, aumento de las virtudes, abundancia de las gracias y cura de los vicios, refección de las mentes, vida de los débiles y *unión de los miembros en la trabazón de la caridad*! ¡Oh inefable sacramento de la fe y *aumento de la caridad,* vehículo de esperanza, fundamento de la Iglesia, extinción de las malas inclinaciones y *complemento del cuerpo místico*! Aquí están las especies del árbol de la vida, Señor Jesús. ¡Oh pastor y pasto, sacerdote y sacrificio, comida y bebida de los espíritus, remedio de la continua debilidad, alimento de suavidad, sustento de novedades!» [199].

Porque en este sacramento se nos entregó todo: el cuerpo, la sangre, el Espíritu. «Si uno no tiene el Espíritu de Cristo no es de El». Sin embargo hemos recibido con Cristo «el Espíritu de adopción de los hijos, en el que clamamos: Abba, Padre. Pues el mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» [200]. «Porque sois hijos, envió Dios el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, que clama: Abba, Padre» [201]. *Mas este Espíritu es el espíritu de amor y de caridad, que es derramado en nuestros corazones por El* [202], cuyo primer fruto es la *caridad* [203]. Efectivamente, el Espíritu Santo, que es Espíritu del Padre y del Hijo y, por tanto, Espíritu del mismo Cristo, es el alma del cuerpo místico, tal como inculcan frecuentemente tanto los padres griegos como los latinos [204] y enseñan los Romanos Pontífices en su magisterio ordinario. «A este Espíritu —dice Pío XII—, como a principio invisible, hay que atribuir también el que *todas las partes estén íntimamente unidas, tanto ellas entre sí como con su excelsa Cabeza,* estando como está todo en la cabeza, todo en el Cuerpo, todo en cada uno de los miembros; en los cuales está presente asistiéndoles de muchas maneras, según sus diversos cargos y oficios, según el mayor o menor grado de perfección espiritual de que gozan. El con su celestial

198. SAN AGUSTIN, *Confessiones,* lib. 7, cap. 10, n. 16, t. I, col. 163.
199. S. TOMAS, *Sermo in festo Corporis Christi, in consistorio pleno,* ed. Mandonnet, t. 4, pp. 479-480.
200. *Rom.* 8, 9, 16-16.
201. *Gal.* 4, 6.
202. *Rom.* 5, 5.
203. *Gal.* 5, 22.
204. Cf. sus testimonios recogidos por S. TROMP, S.J., *De Spiritu Sancto anima corporis mystici,* Romae 1932.

hálito de vida ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del cuerpo. El, aunque se halle presente por sí mismo en todos los miembros y en ellos obre con su divino influjo, se sirve del ministerio de los superiores para actuar en los inferiores; El, finalmente, mientras engendra cada día nuevos miembros en la Iglesia con la acción de su gracia, rehúsa habitar con la gracia santificante en los miembros totalmente separados. La cual presencia y operación del Espíritu de Cristo la significó breve y concisamente nuestro sapientísimo predecesor León XIII, de inmortal memoria, en su carta encíclica *Divinum illud* con estas palabras: Baste afirmar esto: que mientras Cristo es la cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma» [205].

En otro lugar enseña también León XIII que la Iglesia, esto es, la congregación de todos los fieles y discípulos de Cristo, es un cuerpo místico, «cuya cabeza es Cristo, y *cuya forma es la caridad*» [206], y «a modo de alma» es la Eucaristía [207]. «Efectivamente esto es lo que quiso Cristo al instituir este augusto Sacramento, *excitar la caridad para con Dios y fomentar la mutua caridad entre los hombres. Pues ésta existe naturalmente por aquélla, como es claro, y de ella fluye espontáneamente*: y de ningún modo puede faltar, sino que más bien se encenderá y vigorizará al considerar la *caridad* de Cristo para con ellos en este sacramento; en el cual, demostrando tan magníficamente su poder y sabiduría, derramó de ese modo las riquezas de su divino amor para con los hombres. *Con tan insigne ejemplo de Cristo dándosenos totalmente, ya se ve cuánto debamos amarnos y ayudarnos nosotros mismos, íntimamente unidos todos los días en relación fraternal!* [208].

Pero además hizo suya la sentencia de Santo Tomás de Aquino que dice que el Espíritu Santo es el *corazón de la Iglesia*, en cuanto que es el principio oculto e interno, inhabitante en nosotros, de toda nuestra vida afectiva sobrenatural, principalmente del amor y de la caridad [209]. «El corazón ejerce cierta influencia oculta; y por eso el Espíritu Santo se compara al corazón, en cuanto que vivifica y une invisiblemente a la Iglesia» [210]. Sin embargo, ello no significa que difiera del alma o del espíritu del cuerpo místico, sino que se trata de una misma cosa, puesto que el *corazón* se entiende metafórica o espiritualmente, no corporal o materialmente, como es claro. «El *corazón*, entendido espiritualmente, o es *la misma alma o algo*

205. PIO XII, Encíclica *Mystici corporis*, ed. cit., p. 35.
206. LEON XIII, Encíclica *Mirae caritatis*, del 28 de mayo de 1902, ed. cit., t. 6, p. 310.
207. *Ibídem*, p. 312.
208. *Ibidem*, p. 308.
209. Encíclica *Divinum illud munus*, del 9 de mayo de 1897, t. 5, p. 156.
210. S. TOMAS, *Suma Teológica*, III, 8, 1 ad 3.

del alma», esto es, *el principio de toda la vida afectiva*[211], lo cual conviene a la voluntad: «porque así como el corazón corporal es el principio de todos los movimientos corporales, *así también la voluntad, y máxime en cuanto a la intención del último fin que es el objeto de la caridad, es el principio de todos los movimientos espirituales»*[212]. Por tanto el Espíritu Santo es *como el alma del cuerpo místico tal cual es El, es decir, a modo de amor,* «porque hace amar a Dios y anula el amor del mundo...» y «en esto consiste la vida del alma, en que se una a Dios, al ser Dios la vida del alma como el alma es la vida del cuerpo: *ahora bien, a Dios une el* Espíritu Santo por el amor, porque El es el Amor de Dios, y por eso vivifica»[213].

Así, pues, constituido con estos principios y virtudes, el cuerpo místico de Cristo se une admirablemente a la Cabeza y constituye un todo sólido y compacto de partes o miembros, vivo, sano, vigoroso, conmensurado y proporcionado a Cabeza tan excelsa y perfecta: «de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la *caridad*[214]. «Por tanto la vida de Cristo Jesús se extiende por todo su cuerpo místico, alimenta y sustenta cada uno de sus miembros, los mantiene unidos entre sí y ordenados a un mismo fin, aunque sea distinta la acción de cada uno»[215].

En virtud de la caridad que fluye de la Cabeza, como flujo vital, a todo el cuerpo y a cada uno de sus miembros, este cuerpo *compacto* y sólidamente constituido es como un edificio basado y edificado sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, siendo Cristo Jesús la suma piedra angular[216]; y cada uno de los fieles son como otras tantas piedras talladas, adaptadas y unidas con el cemento de la caridad, que es la que verdaderamente edifica[217]. Unidos con esta ligadura a Cristo y entre sí, en la misma y sobre la misma piedra angular que es Cristo, «se alza toda la edificación bien trabada para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu»[218].

Está, además, perfectamente *conexo*, compaginado, conglutinado, encadenado con la misma Cabeza Cristo y de cada uno de los miembros entre sí; desde esta Cabeza, a través de todos los ligamentos del cuerpo, como

211. *Ibidem,* II-II, 44 5, obj. 1.
212. *Ibidem,* corp. Cf. también Opúsculo *De motu cordis,* ed. Mandonnet, t. I, pp. 28-32.
213. S. TOMAS, *Collationes super Symbolum Apostolorum,* ed. cit., t. 4, p. 376.
214. *Ef.* 4, 16.
215. LEON XIII, Encíclica *Sapientiae christianae,* del 10 de enero de 1890, t. 2, p. 276.
216. *Ef.* 2, 20.
217. *I Cor.* 8, 1.
218. *Ef.* 2, 21-22.

por canales conductores, la superabundante virtud de Cristo va a todos y cada uno de los miembros, por la cual aumenta y crece aquel cuerpo en caridad: nutrición de la caridad de Cristo que causa el incremento de su cuerpo místico en la misma caridad. «Donde ha de notarse —dice Cayetano— que el aumento del cuerpo de Cristo es tal que *tiende a la edificación de la caridad*; crece de modo que se edifica no de cualquier modo, sino en cuanto *tiende al amor de Dios y del prójimo*» [219]: pues sin la caridad todas las demás cosas no son nada [220].

Así, pues, manteniendo firmemente la cabeza y en unión íntima con ella, desde ella «el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece por crecimiento divino» [221], con aumento divino y según Dios, es decir, en la caridad, que es el vínculo de la perfección. Por eso añade el Apóstol: «vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente siempre que alguno diere a otro motivo de queja: *como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección*; y la paz de Cristo reine en vuestros corazones, *pues a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo*» [222].

San Pablo desarrolla magníficamente esta doctrina *por la analogía con el cuerpo natural*, donde se descubre una unión tan íntima, influjo mutuo y colaboración, a lo que podríamos llamar *simbiosis*, entre la cabeza y el resto del cuerpo, lo mismo que entre todos los miembros del mismo cuerpo, que todos evolucionan, crecen y se desarrollan a la vez proporcionalmente; de modo parecido a como la afección saludable o morbosa de uno redunda en bien o en mal del todo como por cierta *simpatía* natural. Pues bien, lo que ocurre en el cuerpo físico, mucho más perfectamente, de suyo, debe ocurrir en el cuerpo místico, que se funda en la gracia: dado que la gracia es más perfecta que la naturaleza, y por tanto guarda, cumple, desarrolla y lleva a cabo de un modo más perfecto y superior las leyes biológicas de los vivientes. De ahí que el amor natural e innato que se da entre todos los miembros del cuerpo físico es análogo al amor sobrenatural y caritativo que debe florecer entre todos los miembros del cuerpo místico de Cristo. Por lo cual esta analogía no es diminutiva, sino más bien aumentativa, procediendo de la menor e inferior a la mayor y superior.

Pero oigamos al mismo San Pablo: «Pues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la mis-

219. CAYETANO, *Super Ad Eph.*, 2, 21-22, t. 5, p. 235a.
220. Cf. *I Cor.* 13, 1-3.
221. *Col.* 2, 19.
222. *Col.* 3, 12-15.

ma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada, ya sea la profecía, según la medida de la fe; ya sea ministerio para servir; el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, para exhortar; el que da, con sencillez; quien preside, presida con solicitud; quien practica la misericordia, hágalo con alegría. Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien, *amándoos los unos a los otros con amor fraternal,* honrándoos a porfía unos a otros. Sed diligentes sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor. Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración; subvenid a las necesidades de los santos, sed solícitos en la hospitalidad. Bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis. Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran. Vivid unánimes entre vosotros, no seáis altivos, mas allanaos a los humildes. No seáis prudentes a vuestros propios ojos. No volváis mal por mal; procurad el bien a los ojos de todos los hombres» [223]. «No estéis en deuda con nadie, sino *amaos los unos a los otros,* porque quien ama al prójimo ha cumplido la ley..., y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: amarás al prójimo como a ti mismo. El amor no obra el mal del prójimo, pues *el amor es el cumplimiento de la Ley*» [224].

Y en otro lugar: «Porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo. Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en *un solo Espíritu,* para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del *mismo Espíritu.* Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si dijere el pie: porque no soy mano no soy del cuerpo, no por eso deja de ser del cuerpo. Y si dijere la oreja: porque no soy ojo no soy del cuerpo, no por eso deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: No tengo necesidad de ti. Ni tampoco la cabeza a los pies: No necesito de vosotros. Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que a los de suyo más decentes no necesitan de más. Ahora bien, Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin

223. *Rom.* 12, 4-17.
224. *Rom.* 13, 8-10.

de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos *los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan*» [225]

Después de enumerar los diversos ministerios y carismas, excita a los corintios a la caridad diciendo: «Aspirad a los mejores dones, pero quiero mostraros un camino mejor... Esforzaos por alcanzar la caridad» [226]. Por tanto todos nosotros somos uno en Cristo como todo el cuerpo en la cabeza: y el mismo Cristo es uno en todos nosotros. De ahí que diga el Apóstol: «vivo yo, mas no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» [227]; y de nuevo: «yo llevo los estigmas del Señor Jesús en mi cuerpo» [228]. Pues comunicamos y vivimos con su cuerpo y su sangre. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? *Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan*» [229]. Es más, «vuestros cuerpos son miembros de Cristo», como carne de la carne de Cristo, y vuestra alma es como alma del alma de Cristo, como dos en una carne y dos en un solo espíritu [230].

Por consiguiente, toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, y como una misma cosa con Cristo, *es, además, su esposa, de modo que Cristo y la Iglesia forman una unidad como el hombre y la esposa*; unión que es más íntima y más firme que la unión vigente entre los hermanos o entre los padres y los hijos. «Las casadas —dice San Pablo— estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua, con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer a sí mismo se ama, *y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne.* Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia» [231].

225. *I Cor.* 12, 12-27.
226. *I Cor.* 12, 31; 14, 1.
227. *Gal.* 2, 20.
228. *Gal.* 6, 17.
229. *I Cor.* 10, 16-17.
230. *I Cor.* 6, 15-17.
231. *Ef.* 5, 22-32.

La Iglesia efectivamente, en cuanto cuerpo místico de Cristo, nació del corazón de Jesús atravesado por la lanza en la cruz [232], y con El está desposada; porque, según enseñan los Santos Padres, así como del costado de Adán durmiente fue formada su esposa Eva, así del costado, esto es, del corazón del segundo Adán durmiente, esto es, muriente en la cruz, fue sacada y formada su esposa la Iglesia, su cuerpo místico. Es más, la Iglesia misma hizo suya esta doctrina de los Santos Padres, cuando canta en la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús: «Ex Corde scisso Ecclesia Christo iugata nascitur» [233], es decir, del Corazón que es «horno ardiente de caridad», como se dice en las Letanías del Sacratísimo Corazón de Jesús.

De ahí que, conforme al modo natural de hablar, significando el efecto con el nombre de la causa, los Santos Padres llamen a toda la Iglesia metonímicamente *Corazón de Jesús* [234] o *los elegidos* [235], o *los santos que son piedras preciosas en el corazón de Cristo* [236], o *Apóstoles* principalmente [237], o *todos los miembros de la Iglesia*, esto es, todos los fieles [238].

Somos, por tanto, como el corazón, esto es, el amor o la caridad del mismo Cristo [239].

Es más, *en el mismo Corazón de Jesús, que es verdaderamente Corazón de Dios y de Hombre, se contienen, por así decir, las razones teológicas aducidas hasta aquí de nuestra caridad para con Dios y para con todos los prójimos*, como puede verse en el Oficio de esta Fiesta. Pues Dios Padre, en el Corazón de su Hijo, vulnerado por nuestros pecados, se dignó impartirnos misericordiosamente los tesoros infinitos de su amor [240].

Y en los himnos se expresa así:

«Tu amor te obligó
a tomar cuerpo mortal,
para que, nuevo Adán, devolvieses
lo que el antiguo había quitado.
Aquel antiguo amor artífice
de tierra, mar y cielos,
compadecido de los extravíos de los Padres
rompiendo nuestros lazos...
Para esto fue herido por la lanza,
para esto sufrió las heridas,

232. *Jn.* 19, 34.
233. «Del Corazón atravesado nace la Iglesia unida a Cristo» (*Fiesta del Sagrado Corazón*, himno de primeras Vísperas).
234. San Prospero, *In Psalm.* 118, 30, ML. 51, 317.
235. San Gregorio Magno, *In Cantica*, 5, 4, ML. 79, 517.
236. San Cirilo de Alejandría, *De adoratione in Spiritu et veritate*, 11, MG. 68, 740-741.
237. San Atanasio, *De titulo Psalm.* 39, 24.
238. Santo Tomas, *In Psalm.* 21, 11.
239. Cf. S. Tromp, S.J., *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, en «Gregorianum» 13 (1932) 489-527, principalmente en las pp. 508, 510, 521.
240. *Fiesta del Sacratísimo Corazón de Jesús*. Oración.

para lavarnos las manchas
con el agua y sangre
dimanantes»»[241].
«La *caridad* te hirió
con llaga bien patente,
para que veneremos las heridas
del amor invisible.
Bajo este símbolo de *amor*
con pasión cruenta y mística,
Cristo sacerdote ofreció
el doble sacrificio»[242].

Ahora bien, un amor tan grande y tan eficaz nos urge vehementemente a corresponder con amor a Dios Padre y a Cristo y a todos los hombres redimidos con su sangre. De ahí que prosiga la oración litúrgica:

«Es torpe recaer en pecados
que hieran al Corazón dichoso,
emulemos en nuestros corazones
llamas expresión de amor»[243].
«*¿Quién no amará al amante?*
¿quién redimido no ama,
y busca en este Corazón
las moradas eternas?»[244].

En el Invitatorio de la misma Fiesta se comienza: «Venid, adoremos al Corazón de Jesús, herido por nuestro amor». Pues, como escribe egregiamente Benedicto XV, «Cristo el Señor, al descender del cielo por esta misma causa, para restituir entre los hombres el reino de paz que se había derruido por envidia del diablo, no quiso apoyarse en otro fundamento que en el de la caridad. De ahí que diga tantas veces: un nuevo mandato os doy: que os améis mutuamente (Jn. 13, 34); éste es mi mandamiento que os améis mutuamente (Jn. 15, 12); esto os mando, que os améis mutuamente (Jn. 15, 17): *como si su único oficio y función fuese llevar a los hombres al amor mutuo.*

Y con este fin, ¿qué género de argumento no empleó? Nos manda a todos mirar al cielo: pues uno es vuestro *Padre* que está en el cielo (Mt. 23, 9). A todos enseña el mismo modo de orar, sin que obste la diversidad de nación o de lengua y de pensamientos: Padre nuestro, que estás en los cielos (Mt. 6, 9); afirmando además que el Padre celestial en la distribución de los beneficios de naturaleza no atiende a los méritos de cada uno: hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos, y llueve para los justos y para los injustos (Mt. 5, 45).

A nosotros nos llama *hermanos* unos de otros y hasta de sí mismo: todos vosotros sois hermanos (Mt. 23, 8); para que él sea el Primogénito entre muchos hermanos (Rom. 8, 29).

241. *Ibídem,* Himno de maitines.
242. *Ibídem,* Himno de laudes.
243. *Ibídem,* Himno de vísperas.
244. *Ibídem,* Himno de laudes.

Para excitar el amor fraterno hacia aquéllos a quienes desprecia la soberbia natural ayuda también muchísimo al querer que se reconozca la dignidad de su persona en el ínfimo de ellos: cada vez que lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis (Mt. 25, 40).

¿Y qué decir de su deseo al rogar ardientemente al Padre al final de su vida de que todos los que creyesen en El fuesen uno por la unión de la caridad? Como Tú, Padre, en mí y yo en ti (Jn. 17, 21).

Finalmente, pendiente de la cruz, derramó su sangre sobre todos nosotros, para que, como coagulados en un cuerpo compacto, nos amásemos mutuamente al modo como se aman los miembros de un mismo cuerpo» [245].

Por eso mismo dijo Pío XI: «*Finalmente Cristo es el Rey de los corazones* por su eminente *caridad* y por la mansedumbre y benignidad con que atrae a las almas; y porque ningún hombre ha sido ni será nunca tan amado por toda la humanidad como Cristo Jesús» [246]. Este reinado sobre los corazones de los hombres lo mereció y lo adquirió por su amor inmenso para con nosotros, sobre todo al entregar su vida en la cruz por nosotros. «Un reinado de verdad y de vida, un reinado de santidad y de gracia, un reinado de justicia, *de amor* y de paz» [247]. «Reinó Dios desde la Cruz» [248]. Y en la Liturgia de la Fiesta de Cristo Rey se expresa así la Iglesia:

«No sometió El los reinos
con destrucciones, fuerza y miedo,
elevado en lo alto de la cruz
atrajo por amor a todas las cosas» [249].

Y en otro lugar le ruega instantemente:

«Oh Cristo, Príncipe pacífico,
somete las mentes rebeldes,
y a los desviados de tu *amor*
únelos en un solo redil.
Para esto de un árbol cruento
pendes con los brazos abiertos,
y herido por dura lanza
muestras un *Corazón* ardiente;
para esto te ocultas en el altar
bajo la imagen de vino y pan,
dando salud a los hijos
desde un corazón
transverberado» [250].

245. BENEDICTO XV, Encíclica *Ad beatissimi*, del 1 de noviembre de 1914, AAS 6 (1914) 568-569.
246. PIO XI, Encíclica *Quas primas* del 11 de diciembre de 1925, AAS 17 (1925) 595.
247. *Prefacio de la Misa de Cristo Rey.*
248. *Himno de Vísperas de los domingos de Pasión y de Ramos.*
249. *Fiesta de Cristo Rey*, Himno de laudes.
250. *Ibídem*, Himno de Vísperas.

A todo ello responde perfectamente lo que enseña y urge Pío XII: «Porque si aun en las cosas naturales el amor, que engendra la verdadera amistad, es de lo más excelente, ¿qué diremos de aquel amor celestial que el mismo Dios infunde en nuestras almas? Dios es caridad, y quien permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él (I Jn. 14, 16). En virtud, por decirlo así, de una ley establecida por Dios, esta caridad hace que al amarlo nosotros le hagamos descender amoroso, conforme a aquello: si alguno me ama... mi Padre le amará y vendremos a él y pondremos en él nuestra morada (Jn. 14, 23). La caridad, por consiguiente, es la virtud que más estrechamente nos une con Cristo, en cuyo celestial amor abrasados tantos hijos de la Iglesia se alegraron de sufrir injurias por él y soportarlo y superarlo todo, aun lo más arduo, hasta el último aliento y hasta derramar la sangre. Por lo cual nuestro divino Salvador nos exhorta encarecidamente con estas palabras: permaneced en mi amor (Jn. 15, 9)...

Con todo, a este amor a Dios, a Cristo, es menester que corresponda la caridad para con el prójimo. Porque, ¿cómo podremos asegurar que amamos a nuestro divino Redentor si odiamos a los que El redimió con su preciosa sangre para hacerlos miembros de su Cuerpo místico? Por eso el Apóstol predilecto de Cristo nos amonesta así: si alguno dijere que ama a Dios mientras odia a su hermano, es mentiroso; porque quien no ama a su hermano a quien tiene ante los ojos, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve? Y este mandato hemos recibido de Dios, que quien ama a Dios ame también a su hermano (I Jn. 4, 20-21). Más aún, hay que afirmar que tanto estaremos más unidos con Dios, con Cristo, cuanto más seamos miembros uno de otro (Rom. 12, 5); y más solícitos recíprocamente (I Cor. 12, 25); como, por otra parte, tanto más unidos y estrechados estaremos por la caridad cuanto más encendido sea el amor que nos une a Dios y a nuestra divina cabeza.

Ya antes del principio del mundo el Unigénito Hijo de Dios nos abrazó con su eterno e infinito conocimiento y con su amor perpetuo. Y para manifestarnos éste de un modo visible y admirable unió a sí nuestra naturaleza con unión hipostática, en virtud de la cual —como advierte San Máximo de Turín, con candorosa sencillez— en Cristo nos ama nuestra carne (Sermo 29, ML. 57, 594).

Aquel amorosísimo conocimiento, que desde el primer momento de su Encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana, toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico. ¡Oh admirable dignación de la piedad divina para con nosotros! ¡Oh inapreciable orden de la

caridad infinita! En el pesebre, en la Cruz, en la gloria eterna del Padre, Cristo ve ante sus ojos y tiene unidos a Sí a todos los miembros de la Iglesia con mucha más claridad y mucho más amor que una madre conoce y ama al hijo que lleva en su regazo, que cualquiera se conoce y ama a sí mismo» [251].

A este sincerísimo y suavísimo amor de Cristo hacia nosotros es necesario que responda un amor tiernísimo y eficaz nuestro hacia él. Por tanto «toda la Iglesia, lo mismo que todos sus santos miembros, deben hacer suya esta gran sentencia del Apóstol: vivo yo, pero no yo, sino que vive Cristo en mí (Gal. 2, 20)» [252].

Oigamos finalmente a San Agustín exponer maravillosamente todas estas razones. Lo que es la salud en el cuerpo natural orgánico, eso es la caridad en el cuerpo místico orgánico de Cristo, que es la Iglesia. «Nuestro Señor Jesucristo, que ya padeció por nosotros y resucitó, es la cabeza de la Iglesia y la Iglesia es su cuerpo, y *en el cuerpo la unidad de los miembros y la trabazón de la caridad constituyen su salud; pero quien se enfríe en la caridad enferma en el cuerpo de Cristo.* Sin embargo, quien exaltó a nuestra cabeza tiene también poder para sanar los miembros enfermos, con tal que no se separen con demasiada impiedad, sino que permanezcan unidos al cuerpo mientras se sanan. Pues lo que aún permanece unido al cuerpo no tiene por qué desesperar de la salud: pero lo que ya está separado no puede curarse ni sanarse.

Por tanto, siendo El la cabeza de la Iglesia y siendo ésta su cuerpo, *el Cristo total es la Cabeza y el cuerpo.*

El ya resucitó. Tenemos, por tanto, la Cabeza en el cielo. Nuestra Cabeza intercede por nosotros. Nuestra Cabeza, sin pecado y sin muerte, ya es propicia ante Dios por nuestros pecados: de modo que también nosotros al fin, resucitados e inmutados en gloria celeste, sigamos a nuestra cabeza. Pero mientras vivimos en este mundo somos miembros; sin desesperar, porque seguiremos a nuestra cabeza.

Ved, pues, hermanos, el amor de nuestra Cabeza. Ya está en el cielo, y trabaja en la tierra mientras trabaja aquí la Iglesia. Aquí tiene hambre Cristo, aquí tiene sed, está desnudo y es huésped, está enfermo y en la cárcel. Ha dicho que cualquier cosa que padece aquí su cuerpo, la padece El; y al fin, segregando su cuerpo a la derecha, y segregando a la izquierda a los demás que ahora le desprecian, dirá a los que estén a la derecha: venid, benditos de mi Padre, recibid el reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. ¿Por qué méritos? Porque tuve hambre y *me* disteis de comer; y continúa en lo demás como si *El mismo* lo hubiese reci-

251. PIO XII, Encíclica *Mystici corporis,* ed. cit., pp. 44-46.
252. PIO XII, Encíclica *Mystici corporis,* p. 35.

bido: tanto que ellos sin entenderlo responderán diciendo: Señor, ¿cuándo *te* vimos con hambre, huésped y en la cárcel? Y les dice: *cuando lo hicisteis a uno de mis pequeños a mí me lo hicisteis.*

Así también en nuestro cuerpo la cabeza está arriba, los pies están en la tierra. Sin embargo, cuando en una conglomeración y apretujón de hombres alguno te pisa el pie, ¿acaso no dice la cabeza: me estás pisando? Nadie pisó tu cabeza o tu lengua, que están arriba, sin peligro de que alguien les haga daño; y, sin embargo, *como por la conexión del amor la unidad va de la cabeza a los pies,* la lengua no se separó, sino que dijo: me estás pisando, sin que nadie le hubiese tocado a ella. Por tanto, del mismo modo que la lengua, a la que nadie había tocado, dijo: me estás pisando; así nuestra Cabeza Cristo, a la que nadie pisa, dijo: tuve hambre y me diste de comer; y a aquellos que no lo hicieron les dice: tuve hambre y no me disteis de comer» [253].

Ahora bien, así como todos los miembros en el cuerpo físico se ayudan mutuamente por cierta solidaridad y amor natural, así también todos los miembros del cuerpo místico de Cristo deben atenderse y ayudarse en mutua caridad. «Dios nuestro Señor, que sabe lo que da a cada uno para que se conserve en armonía la trabazón del cuerpo, habla a la Iglesia por el Apóstol diciendo: no puede decir el ojo a la mano: no necesito de ti; ni la cabeza a los pies: no tengo necesidad de vosotros. Si todo el cuerpo es ojos, ¿en dónde estará el oído?; y, si todo el cuerpo es oídos, ¿en dónde estará el olfato? Luego en nuestros miembros veis, hermanos míos, cómo cada uno de ellos tiene su propio oficio: el ojo ve y no oye; el oído oye y no ve; la mano trabaja y no oye ni ve; el pie anda y no oye, ni ve, ni hace lo que la mano. Pero en un mismo cuerpo, *si tiene salud y no litigan entre sí los miembros,* el oído ve por el ojo, el ojo oye por el oído, y no puede reprochársele al oído que no vea, de suerte que se le diga: no sirves de nada, eres un estropajo; ¿acaso puedes ver y distinguir los colores, como lo hace el ojo? Pues responderá el oído por la paz del cuerpo y dirá: Estoy donde está el ojo, en el mismo cuerpo estoy; por mí mismo no veo, pero veo por aquel con quien estoy. Así, pues, al decir el oído: el ojo ve para mí, el ojo dice también: el oído oye para mí; los ojos y los oídos dicen: las manos obran para nosotros; y las manos dicen: los ojos y los oídos ven y oyen para nosotras; los ojos, los oídos y las manos dicen: los pies andan para nosotros. En fin, cuando obran todos los miembros en un mismo cuerpo, *si están de acuerdo, se alegran y se congratulan todos.*

Y si algún miembro padece alguna molestia, no le abandonan los otros, sino que todos padecen con él. ¿Acaso porque el pie se halla en el cuerpo

253. SAN AGUSTIN, *Sermón* 137, nn. 1-2, t. 7, col. 663-664.

distante de los ojos, pues éstos están colocados en lo más alto y aquéllos en lo más bajo, cuando el pie se clavó una espina, le abandonan los ojos, y no más bien, como lo experimentamos, se estremece o se contrae todo el cuerpo, y el hombre se sienta, se encorva, para buscar la espina que se clavó en el pie? Todos los miembros hacen cuanto pueden para que del bajo y débil lugar sea extraída la espina que se clavó. Luego, así, hermanos... en el cuerpo de Cristo «deben hacer todos y cada uno de los miembros» [254]

«Los ojos ven a dónde se va, los pies van a donde los ojos miran: ni los pies pueden ver ni los ojos andar. Pero te responde el pie: también yo tengo luz, pero no en mí, sino en el ojo; pues el ojo no ve sólo para sí, sino también para mí. También dicen los ojos: también andamos nosotros, no nosotros, sino con los pies, pues los pies no se llevan sólo a sí mismos, sino también a nosotros. Por tanto cada uno de los miembros cumple con el propio oficio según ordena del alma, pero constituyen un cuerpo y guardan unidad; y no se arrogan para sí lo que es propio de otros miembros; no tienen por ajeno lo que tienen de común en un mismo cuerpo. Finalmente, hermanos, si a algún miembro del cuerpo le ocurre alguna molestia, ¿qué miembro le niega auxilio? ¿Qué parte más extrema en el hombre que el pie?; y en el pie, ¿qué parte más extrema que la planta?, y en la misma planta, ¿qué parte más extrema que la piel con que se pisa el suelo? Y, sin embargo, esta parte extrema está dentro de la unidad de todo el cuerpo, de modo que si se clava una espina en ella, todos los miembros concurren a librarla de la espina: inmediatamente se doblan las rodillas, se encorba la espina —no la que hirió, sino la dorsal—; todo el cuerpo se sienta para sacar la espina. ¡Qué lugar tan pequeño para tanta molestia! Tan pequeño lugar cuanto bastó para que se clavase la espina, y, sin embargo, la molestia de un lugar tan extremo y pequeño del cuerpo no es indiferente al resto del cuerpo: no han sido punzados los demás miembros, pero todos se duelen en aquel pequeño extremo.

De ahí tomó el Apóstol el *ejemplo de la caridad,* exhortándonos a que nos amemos nosotros como se aman los miembros del cuerpo: si padece un miembro —dice—, también padecen los demás; y si es glorificado un miembro, se alegran todos los demás; vosotros sois cuerpo y miembros de Cristo (I Cor. 12, 26-27). *Si se aman los miembros que tienen la cabeza en la tierra, ¿cómo se deberán amar los miembros cuya Cabeza está en el cielo?*

Ciertamente *ellos no se aman si son abandonados por su Cabeza*: pero como aquella Cabeza es de tal condición que, estando exaltada y colocada en el cielo a la derecha del Padre, trabaja también en la tierra, no en sí,

254. SAN AGUSTIN, *Enarración sobre el Salmo* 130, 6, t. 6, col. 872.

sino en sus miembros, hasta tal punto de decir al fin: tuve hambre, tuve sed, fui peregrino (cuando se le dirá: ¿cuándo te vimos hambriento y sediento? y responda: yo, cabeza, estaba en el cielo, pero mis miembros pasaban sed en la tierra) y añadir finalmente: cuando lo hicisteis a uno de estos mis pequeños a mí me lo hicisteis; y a los que no lo hicieron: cuando no lo hicisteis a uno de estos mis pequeños tampoco me lo hicisteis a mí. *A esta cabeza no nos unimos sino por la caridad.*

Así, pues, hermanos, vemos que cada uno de los miembros en sus funciones ejerce su propia obra, de modo que el ojo ve y no obra; la mano obra y no ve; el oído oye y no ve ni obra; la lengua habla, y no oye ni ve: y aunque los miembros son distintos y tienen funciones distintas, forman la unidad del cuerpo y todos tienen algo común. *Las funciones son diversas, pero la salud es única.*

Pues bien, *lo que es en los miembros del cuerpo la salud lo es la caridad en los miembros de Cristo.* El mejor lugar lo ocupan los ojos, el lugar más eminente, puestos como en un alcázar para tomar consejo, para mirar, ver y enseñar. Honor grande el de los ojos, no sólo por el lugar, sino también por la viveza del sentido, la movilidad y la fuerza de que carecen otros miembros. De ahí que muchas veces los hombres juren por sus ojos más bien que por otros miembros. Nadie dice a otro: te amo como a mis orejas, aunque el oído sea el sentido más próximo y parejo a la vista. Y qué diré de los demás. Y, sin embargo, sí dicen continuamente los hombres: te amo como a mis ojos. El mismo Apóstol, significando que se tiene más amor a los ojos que a los demás miembros, al saberse amado de la Iglesia de Dios, dice: pues yo mismo testifico que, de haberos sido posible, los ojos mismos os hubierais arrancado para dármelos (Gal. 4, 15). Nada, pues, más sublime y honorable en el cuerpo que los ojos; y nada quizá en el cuerpo más extremo que el dedo mínimo del pie. Siendo ello así, es más conveniente que en el cuerpo exista el dedo y que esté sano a que exista el ojo perturbado y lagañoso: *pues la salud, que es común a todos los miembros, es más preciosa que las funciones de cada uno.*

Así ves en la Iglesia un hombre que tiene algún pequeño don, pero con caridad, y a otro quizá eminente en la Iglesia con algún mayor don, pero sin caridad. Aquél es el dedo pequeño; éste es el ojo, aquél pertenece más a la integridad del cuerpo que pudo obtener la salud...» [255].

«¿Dónde está la *cariadd* de la que yo hablaba? ¿Ignoráis que ella *nos* hizo *unos en Cristo*? La caridad clama de parte nuestra a Cristo; la caridad clama de parte de Cristo por nosotros.

255. SAN AGUSTIN, *Sermo* 19 (Denis), nn. 5-6, Miscellanea Agostiniana, t. II, pp. 102-104.

¿Cómo clama la caridad de parte de nosotros a Cristo?: Y acontecerá que todo el que invocare el nombre del Señor se salvará (Jl. 2, 32). ¿Cómo clama la caridad de parte de Cristo por nosotros?: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? (Act. 9, 4). Vosotros —dice el Apóstol— sois cuerpo de Cristo y miembros. Luego si El es la Cabeza y nosotros el Cuerpo, habla un solo hombre: y ya hable la Cabeza o los miembros, habla un solo Cristo.

Además, es propio de la cabeza hablar en representación de los miembros. Observa nuestro modo de ser. Primeramente ved cómo entre nuestros miembros sólo puede hablar la cabeza, y después notad cómo habla nuestra cabeza en representación de todos los miembros. En la apretura te pisa el pie alguno; la cabeza dice: Me pisas. Te hirió alguno la mano; la cabeza dice: Me heriste. Nadie tocó tu cabeza, pero habla la unidad de la trabazón de tu cuerpo. La lengua, que se halla en la cabeza, toma la representación de todos los miembros y habla por todos. Luego oigamos hablar así a Cristo, pero cada uno reconozca en El su voz por pertenecer al Cuerpo de Cristo. Con todo, alguna vez ha de hablar de suerte que ninguno de nosotros se vea personificado en El, sino que únicamente pertenezca el habla a la cabeza; sin embargo, no por eso o se aparta de nuestras palabras y se acoge a las suyas propias, o de las suyas propias no vuelve a las nuestras, pues de El y de la Iglesia se dijo: Serán dos en una carne (Gen. 2, 24). De aquí que también dice El sobre este asunto en el Evangelio: Ya no son dos, sino una carne (Mt. 19, 6)» [256].

Mas esta unidad y trabazón de los miembros *depende como de alma* de la unidad del Espíritu vivificante. «Un solo cuerpo, dice el Apóstol San Pablo (Ef. 4, 4), un cuerpo y un Espíritu. Prestad atención a nuestros miembros. El cuerpo está constituido por muchos miembros y a todos los miembros los anima un mismo espíritu. Ved cómo con el espíritu humano, por el que yo mismo soy hombre y unifico todos los miembros, ordeno a los miembros moverse, dirijo los ojos a mirar, aplico el oído a oir, la lengua a hablar, las manos a obrar, los pies a pasear. Los oficios de los miembros son distintos, pero uno es el espíritu que los contiene a todos. Son muchos los que obedecen, muchas las cosas que se hacen: uno es el que manda, uno al que se obedece. *Lo que es nuestro espíritu, es decir, nuestra alma, respecto de nuestros miembros, esto es el Espíritu Santo respecto de los miembros de Cristo, respecto del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.* Por eso el Apóstol al hablar de un cuerpo, para que no se entendiese un cuerpo muerto, dijo que era uno. Pero te pregunto: ¿vive este cuerpo? Sí, vive. ¿De dónde? De un Espíritu: y uno es el Espíritu.

256. SAN AGUSTIN, *Enarración sobre el Salmo* 140, n. 3, t. 6, col. 1003-1004. Cf. *ibidem*, n. 7, col. 1005-1006.

Atended, pues, hermanos, a nuestro cuerpo y compadeced a aquellos que se apartan de la Iglesia. En nuestros miembros, mientras vivimos, si estamos sanos, todos cumplen sus oficios. Si algún miembro se duele en alguna parte, todos los miembros se compadecen. Como está en el cuerpo, puede dolerse, no puede expirar. Pues, ¿qué es expirar sino perder el espíritu?

Ahora bien, si se amputa un miembro del cuerpo, ¿acaso le sigue el espíritu? Y sin embargo se reconoce qué miembro es: un dedo, una mano, un brazo, una oreja; conserva la forma fuera del cuerpo, pero no la vida.

Así ocurre al hombre separado de la Iglesia. Si buscas en él sacramentos, los encuentras; si buscas el bautismo, lo encuentras; si buscas el Símbolo, lo encuentras. Está la forma: si interiormente no vives el espíritu, inútilmente te glorías de la forma externa» [257].

«Pero estas son hojas. Cristo tiene hambre, busca fruto; pero en ellas no encuentra fruto, porque no se encuentra a sí en ellas. Puse no tiene fruto quien no tiene a Cristo; y no tiene a Cristo quien no tiene la unidad de Cristo, *quien no tiene caridad.* Por tanto, debido a esta conexión, no tiene fruto quien no tiene caridad. Oye al Apóstol: el fruto del Espíritu es la *caridad* (Gal. 5, 22), al querer recomendar como su racimo, esto es, el fruto. Los frutos del Espíritu —dice— son la caridad, el gozo, la paz, la longanimidad. *No te admire lo siguiente donde comienza la caridad*» [258].

Por tanto «vosotros amad a Cristo y a nosotros en él, en quien también sois amados por nosotros: ámense mutuamente los miembros, pero todos vivan bajo la cabeza» [259].

Así, pues, no es separable la caridad para con Dios de la caridad para con Cristo y para con el prójimo; ya que «todo el que ama al que le engendró ama al engendrado de El. Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos» [260]. «Como si hubiese de decir —comenta S. Agustín—: en esto conocemos que amamos al *Hijo* de Dios, al decir *hijos* de Dios quien poco antes decía Hijo de Dios, porque los hijos de Dios son el cuerpo del único Hijo de Dios; y siendo El la cabeza y nosotros los miembros, es uno el Hijo de Dios. Por consiguiente, quien ama a los hijos de Dios ama al Hijo de Dios; y quien ama al Hijo de Dios ama al Padre; y nadie puede amar al Padre si no ama al Hijo, y quien ama al Hijo ama también a los hijos de Dios.

¿A qué hijos de Dios? Los miembros del Hijo de Dios. Y amando se hace él mismo miembro y por el amor se integra en el cuerpo de Cristo: *y resucitará un solo Cristo amándose a sí mismo.*

257. SAN AGUSTIN, *Sermón* 268, n. 2, t. 7, col. 1091-1092.
258. *Sermón* 89, n. 1, t. 7, col. 483-484.
259. *In Ioannem tractatus* 13, n. 18, t. 4, col. 529.
260. *I Jn.* 5, 1-2.

Pues cuando los miembros se aman mutuamente, se ama el cuerpo. Y si padece uno de los miembros, se compadecen todos los miembros; y si es glorificado uno de los miembros, todos los miembros se gozan. ¿Y qué dice seguidamente? Vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros (I Cor. 12, 26-27).

Poco antes hablaba del amor fraterno, y dice: quien no ama al hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve? Pero si amas al hermano, ¿acaso amas al hermano y no amas a Cristo? ¿Cómo puede ser si amas los miembros de Cristo? Por tanto, cuando amas los miembros de Cristo, amas a Cristo; y cuando amas a Cristo, amas al Hijo de Dios; y cuando amas al Hijo de Dios, amas al Padre. *Por tanto no puede dividirse el amor*.

Elige lo que vas a amar: te seguirá lo otro. Di: amo sólo a Dios, a Dios Padre.

—Mientes: si lo amas, no lo amas solo; si amas al Padre, amas también al Hijo.

—Bien, dices, amo al Padre y amo al Hijo; pero solamente eso, a Dios Padre y a Dios Hijo y Señor nuestro Jesucristo que ascendió al cielo y está sentado a la derecha del Padre, al Verbo por el que fueron hechas todas las cosas, y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Sólo amo esto

—Mientes. Pues si amas la cabeza, amas los miembros; y si no amas los miembros tampoco amas la cabeza. ¿No te impresiona la voz de la cabeza clamando desde el cielo: Saulo, Saulo, por qué *me* persigues? (Act. 9, 4). *Llama perseguidor suyo al perseguidor de los miembros: a su amador lo llamó amador de sus miembros*.

Ya sabéis, hermanos, quiénes son sus miembros: la misma Iglesia de Dios. En esto conocemos que amamos a los hijos de Dios, en que amamos a Dios. ¿Y cómo? ¿No son distintos Dios y los hijos de Dios? Mas quien ama a Dios ama sus preceptos. ¿Y cuáles son los preceptos de Dios? Un mandato nuevo os doy, que os améis mutuamente (Jn. 13, 14).

Nadie se excuse con otro amor, por tener otro amor; este amor es de esta condición: del mismo modo que él es uno, así hace que sean unos quienes penden de él, como si los encendiese el fuego. Es oro, se enciende la masa y se funde todo en uno; pero si no se enciende el fervor de la caridad, no pueden fundirse muchos en uno. Porque amamos a Dios, sabemos que amamos a los hijos de Dios. ¿Y cómo sabemos que amamos a los hijos de Dios? En que amamos a Dios y cumplimos sus mandamiento»[261].

Esta misma razón recuerda Santo Tomás: «porque, como dice San Juan, I Jn. 4, 20, si uno dice que ama a Dios y odia a su hermano es un mentiroso. Pues quien dice que ama a alguien y odia a sus hijos, a sus miembros,

261. SAN AGUSTIN, *In I Epistolam Ioannis*, tract. 10, nn. 3-4, t. 4, col. 1182-1183.

miente. Ahora bien, todos los fieles somos hijos y miembros de Cristo, conforme dice el Apóstol en I Cor. 12-27: vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros suyos. Por tanto, quien odia al prójimo no ama a Dios» [262]. «La cuarta comunicación es *divina*, según la cual *todos los hombres comunican en un solo cuerpo de la Iglesia, sea en acto o en potencia*; y ésta es la amistad de la caridad que se tiene con todos, incluso con los enemigos» [263].

44. *De donde resulta claro qué deba entenderse bajo el nombre de prójimo. Prójimo* (*praximus*, ὁ πλησιος), como el mismo nombre indica, se deriva de *prope* (*cerca*), lo mismo que *propinquus*, del que es superlativo, como *ultimus* lo es de *ultra*. *Propinquus* (que es como *propis*) es el positivo; *propior* es el comparativo; y *proximus* es el superlativo. Si la pureza de la lengua latina lo permitiese cabría hacer estas versiones: propinquus, propinquior, propinquissimus, de modo que *proximus* sería lo mismo que *propinquissimus*.

La palabra *prope* (cerca, al lado, junto a) significa acceso, unión, presencia de alguno o de algunos a algo respecto de lo cual se dicen cercanos, vecinos, contiguos; importa, por tanto, cierta relación de indistancia. *Prójimo*, por consiguiente, al ser superlativo, se refiere a aquel que está más cerca y unido que ningún otro, *el más vecino*. Esta relación mutua es la que llaman de equiparancia, y por tanto el prójimo es prójimo para el prójimo, lo mismo que el amigo es amigo para el amigo, y el vecino es vecino para el vecino. «El nombre de prójimo —dice San Agustín— es relativo (*ad aliquid*), y nadie puede ser prójimo sino para el prójimo» [264]. «El prójimo lo es para el prójimo» [265].

Entre los gentiles se entendía por *prójimo* únicamente el miembro de la misma familia; y a veces se extendía el término a los amigos, que habían de ser pocos y muy íntimos. Se contraponía a los *ajenos* (*alienos*), que eran los miembros de otra familia [266].

Para los judíos *prójimo* era sólo el judío, el del mismo pueblo y nación y de la misma religión; los gentiles y los samaritanos no se consideraban prójimos, sino extraños o enemigos.

Pero una vez que la ley del amor al prójimo fue llevada a su perfección por Jesucristo, para los cristianos *prójimo* es todo hombre capaz de la bienaventuranza eterna, que es la herencia de los hijos de Dios y de los miembros de Cristo. Pues todos los hombres descienden del mismo tronco de

262. S. TOMAS, *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, ed. Mandonnet, t. 4, p. 422.
263. *III Sent.*, dist. 29, a. 6, n. 75.
264. SAN AGUSTIN, *De doctrina christiana*, lib. 1, cap. 30, n. 31, t. 3, col. 19.
265. S. TOMAS, *Super ad Rom.*, cap. 13, lect. 2, ed. cit., p. 187a.
266. Cf. FORCELLINI, ad v.

Adán y de Eva, y son, por tanto, naturalmente de la misma familia; todos también fueron redimidos por el mismo Cristo, segundo Adán; de los que es en consecuencia cabeza y rey. Todos los hombres somos, por tanto, naturalmente uno en Adán; uno por gracia en el segundo Adán; uno por filiación en Dios Padre.

Lo expone egregiamente San Agustín: «Dejando a un lado la mentira, cada uno hable verdad con su prójimo, porque somos miembros unos de otros (Ef. 4, 25).

Hermanos, nadie de vosotros piense que debe hablar verdad con los cristianos y mentira con los paganos. Hablas con tu prójimo, y tu prójimo es aquel que nació, como tú, de Adán y de Eva. *Todos somos prójimos unos de otros por la condición del nacimiento terreno, y hermanos por la esperanza de la heredad celeste.* Debes tener a *todo hombre por prójimo tuyo aun antes de que sea cristiano.* No conoces qué sea ante Dios; ignoras de qué modo le ha conocido Dios en su presencia. Algunas veces se convierte aquel de quien te reías porque adoraba las piedras, y ahora, aquel de quien poco antes te mofabas adora a Dios quizá con más fervor que tú. Luego hay prójimos nuestros *ocultos* entre los hombres, que aún no están en la Iglesia, y hay muchos ocultos en la Iglesia que están muy lejos de nosotros. Por tanto, ignorando nosotros lo que ha de suceder, tengamos por prójimo a todos, no sólo por lo que a la naturaleza de la mortalidad humana, por la cual arribamos a esta tierra con la misma condición, sino también por la esperanza de aquella heredad, porque ignoramos qué ha de ser quien ahora no es nada» [267].

«*Todo hombre es prójimo.* ¿No descendemos acaso todos de dos padres únicos? Los animales de cualquier especie son prójimos entre sí: el palomo, del palomo; el leopardo, del leopardo; el áspid, del áspid; las ovejas y cabras, de las ovejas y de las cabras. Y ¿no ha de ser el hombre prójimo del hombre? Traed a la memoria la formación de las criaturas. *Dijo Dios,* y produjeron las aguas los natálites: los grandes cetáceos, peces, pájaros y semejantes. ¿Acaso proceden todas las aves de una sola ave; de un buitre todos los buitres; de un palomo todos los palomos; de un reptil todos los reptiles; de una dorada todas las doradas; de una oveja todas las ovejas? Cierto es que la tierra produjo a la vez todas las familias de animales. Pero cuando se llegó al hombre, no lo produjo la tierra: se nos hizo un padre, no dos siquiera: padre y madre; antes bien a la madre se la hizo del padre único, y a éste de nadie; a éste lo hizo Dios, y de él hizo a la única madre. Observad con atención nuestra genealogía: todos procedemos de un mismo tronco; y como éste se hizo amargo, todos, de oliva que éramos, nos hicimos acebuche.

267. SAN AGUSTIN, *Enarración sobre el Salmo* 25, nn. 1-2, t. 5, col. 143-144.

Mas vino la gracia. Un mismo padre nos engendró al pecado y a la muerte; pero, con todo, somos una familia; con todo, somos todos prójimos unos de otros; con todo, no sólo somos semejantes, sino parientes. Vino uno contra uno: contra uno que desparramó, uno que recogió; contra uno que da la muerte, uno que da la vida. Porque si en Adán mueren todos, todos son vivificados en Cristo. Al modo, pues, que todo nacido de Adán muere, todo el que cree en Cristo recobra la vida, con la condición, sin embargo, de tener la vestidura nupcial y ser llamados al festín para quedar en él y no ser expulsado. Tened, pues, la *caridad*, hermanos míos...

Tened, pues, fe con dilección. He ahí la vestidura nupcial. Los que amáis a Cristo, amaos mutuamente, amad a los amigos, amad a los enemigos... *Yo, te dice el Señor, te enseñaré a que me imites. Colgado en la cruz dije: perdónalos, porque no saben lo que hacen.* Yo te adiestré como a soldado mío; condúcete, pues, contra el diablo como buen guerrero; y en esta guerra no vencerás en modo alguno si no pides por tus enemigos.

Dilo llanamente, di también esto, di que persigues a tu enemigo, pero dilo *conscientemente,* discierne lo que dices. He aquí que el hombre es enemigo tuyo. Pero respóndeme: ¿qué es lo que en él te provoca enemistad, acaso el que sea hombre? No. ¿Qué es entonces? El que sea malo. No es el hombre que yo hice la causa de la enemistad. Te dice: yo hice al hombre, no la maldad. Se hizo él malo por desobediencia, al obedecer más bien al diablo. Si es enemigo tuyo, lo es por razón de lo que hizo él: por ser malo, no por ser hombre. Oigo dos cosas: *hombre* y *malo*; el ser hombre lo debe a la *naturaleza*; el ser malo lo debe a la *culpa*; yo borro la culpa y salvo la naturaleza. Es lo que te dice tu Dios. Ahí tienes cómo te vengo yo: matando a tu enemigo, despojándolo de su maldad y dejándole su naturaleza. Si hago bueno a ese hombre, ¿no doy muerte a tu enemigo y te ofrezco un amigo? Pide, pues, eso que pides: no la destrucción del hombre, sino de las enemistades. Si pides la muerte del hombre, eres un malo que pide contra otro malo, y al decir tú: muera el malo, ¿no te responderá él: cuál de los dos?

Extended, por tanto, vuestro amor más allá de vuestros cónyuges e hijos. Tal amor se encuentra también en las bestias y en los pájaros. Bien sabéis cómo los gorriones y las golondrinas aman a su pareja; ambos empollan los huevos y alimentan a sus polluelos por una especie de instinto y desinteresada bondad, ajena en absoluto a toda idea de retribución. El gorrión no dice: cebaré a mis hijos para que, cuando yo sea viejo, me ceben ellos a mí. No piensa en eso: ama gratuitamente, los cría de balde, les da su cariño paternal sin exigir recompensa. También vosotros, bien lo sé, amáis así a vuestros hijos, pues no son los hijos los que han de atesorar para los padres, sino los padres para los hijos. De ahí tomáis muchos pre-

texto para fomentar en vosotros la avaricia: que os afanáis por ahorrar para vuestros hijos.

Mas ensanchad este afecto, ampliad este amor, amar a los hijos y a las propias mujeres no es aún la vestidura nupcial. Que vuestra fe lo vea todo en relación con Dios; amad a Dios sobre todo, elevaos hacia Dios, y *a cuantos pudierais arrastradlos hacia Dios*. Al hijo, a la esposa, al esclavo, arrebatadlos hacia Dios. Si es un forastero, arrebatadlo hacia Dios. *Al enemigo arrebatadlo hacia Dios*. Arrastradle, arrastradle hacia Dios; que si hacia Dios le arrastras, ya no será enemigo tuyo. Así debe progresar la caridad, así debe nutrirse la caridad y, nutriéndose así, llegar a la perfección; así debe vestirse la vestidura nupcial, así ha de restaurarse la imagen de Dios, a cuya semejanza fuimos creados» [268].

«Vivimos de una misma despensa, porque somos de una misma familia. Por tanto, lo que nosotros pensamos que está muy oculto dentro, quizá el mismo que lo prometió lo pone a la puerta para que pueda darse fácilmente a los que lo piden.

El mismo Señor Jesucristo amó a los enemigos, pues pendiente de la cruz dice: Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen. Ha seguido su ejemplo Esteban, pues al ser apedreado dice: Señor, no les tengas en cuenta este pecado. El siervo imitó al Señor para que ningún siervo sea perezoso pensando que se hizo lo que sólo puede ser hecho por el Señor. Por tanto, si resulta mucho para nosotros imitar al Señor, imitemos a nuestro consiervo, pues estamos llamados a igual gracia.

¿Por qué entonces se ha dicho a los antiguos: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo? Quizás porque para ellos era verdad; pero a nosotros se nos ha dicho más abiertamente, conforme a la distribución de los tiempos, por la presencia de aquel que veía qué y a quiénes había que ocultar o descubrir. En realidad, si tenemos un enemigo a quien nunca debemos amar es el diablo: amarás al prójimo, al hombre; odiarás al enemigo, al diablo.

Mas como en los mismos hombres se dan muchas veces enemistades en las almas de aquellos que dan lugar al diablo por la infidelidad y se hacen receptores de él para que obre en los hijos de la infidelidad, puede ocurrir que el hombre abandone su malicia y se convierta al Señor, y aun mientras es cruel y persigue ha de ser amado, se ha de orar por él y ha de hacérsele el bien, de modo que cumplirás el primer mandamiento amando a tu prójimo, el hombre, y odiando a tu enemigo, el diablo, y el segundo amando a tus enemigos los hombres y orando por los que te persiguen...

¿Quieres entonces guardar aquel antiguo precepto? *Ama a tu prójimo*, esto es, *a todo hombre. Pues todos hemos nacido de los dos primeros pa-*

268. SAN AGUSTÍN, *Sermón* 90, nn. 7, 9-10, t. 7, col. 491-494.

dres, todos somos prójimos. Ciertamente el mismo Señor Jesucristo, que mandó que se amase a los enemigos, dijo que en aquellos dos preceptos estaban toda la ley y los profetas: amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, y amarás al prójimo como a ti mismo. No manda allí nada sobre el amor al enemigo. ¿Acaso entonces estos dos preceptos no contienen toda la ley? Nada de eso, porque al decir: amarás a tu prójimo, *se refiere a todos los hombres, incluidos los enemigos*; porque según la proximidad espiritual no sabes qué es para ti, a los ojos de Dios, el hombre que de momento parece enemigo. Puesto que la paciencia de Dios lo llama a la penitencia, quizá llegará a reconocerlo y lo seguirá. En realidad, si Dios mismo, que sabe quiénes han de perseverar en sus pecados, quiénes han de abandonar la justicia y han de caer irrevocablemente en la iniquidad, hace, no obstante, salir el sol sobre los buenos y los malos, y llueve sobre los justos y los injustos, invitando pacientemente a la penitencia, de modo que los que desprecien su bondad experimenten al final la severidad, ¿con cuánta solicitud no ha de ser tolerante el hombre, no sea que ignorando lo que ha de ser cada uno, al fijarse en las enemistades presentes, vaya a odiar a aquel con el cual ha de reinar en la felicidad eterna? Guarda, pues, el primer mandamiento: ama a tu prójimo, a *todo hombre,* y odia a tu enemigo, el diablo. Cumple también el segundo: ama a tus enemigos, pero que sean hombres; ruega por los que te persiguen, pero que sean hombres; haz el bien a los que te odian, pero que sean hombres» [269].

«Todo hombre es efectivamente prójimo para todo hombre; no cabe pensar en la lejanía del género, donde es común la naturaleza» [270]. «Bien sabido es que por prójimo debe entenderse todo hombre» [271].

«En este lugar hemos de entender por prójimo no al allegado por los lazos de la sangre, sino por la comunidad de la razón en la que vivimos asociados todos los hombres. Si el dinero asocia a los hombres, ¿cuánto más los asocia esa razón de la naturaleza que es común, no por ley de negocio, sino por ley de nacimiento? El resplandor de la verdad no se oculta a los ingenios claros. Por eso el cómico pone en boca de un viejo estas palabras dirigidas a otro viejo: ¿Tan descansado estás de tus asuntos para preocuparte de los ajenos, que nada te atañen? Y el otro viejo le responde: ¡Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno! (Terencio, Heautontimoroumenos, Acto 1, Escena 1). Dicen que esta sentencia la aplaudió el teatro en pleno, aunque estaba lleno de necios e ignorantes. De tal modo la comunidad de las almas humanas hiere el afecto natural de todos, que no se

269. SAN AGUSTIN, *Sermón* 149, nn. 16, 18, t. 7. col. 709-710.
270. *Enarración sobre el Salmo* 118, Sermón 8, n. 2, t. 6, col. 648.
271. *Enarración sobre el Salmo* 14, n. 3, t. 5, col. 91.

halló en el teatro un hombre que no se sintiera prójimo de todos» [272]. «De modo que no se entienda al prójimo carnalmente, sino *a todo aquel que pueda hallarse con uno en aquella santa ciudad»* [273].

«*Amad a todos los hombres, incluso a vuestros enemigos, no porque sean hermanos, sino para que sean hermanos, para que siempre ardáis en amor fraterno, ya sea del que ya es hermano, ya sea del enemigo para que se haga hermano*... Corramos, por tanto, hermanos míos, corramos y amemos a Cristo. ¿A qué Cristo? A Jesucristo. ¿Quién es éste? El Verbo de Dios. ¿Y cómo viene a los enfermos? El Verbo se hizo carne y habitó en nosotros. Se ha cumplido lo que predijo la Escritura: era necesario que Cristo padeciese y resucitase al tercer día de entre los muertos.

¿Dónde yace su cuerpo? ¿Dónde trabajan sus miembros? ¿Dónde debes estar y bajo qué cabeza? Predicar en su nombre la penitencia y el perdón de los pecados a *todas las gentes* empezando por Jerusalén (Luc. 24, 46). *Difúndase allí tu caridad.* Dice Cristo y el Salmo, esto es, el Espíritu de Dios: es *muy amplio* tu mandamiento (Salmo 118, 96); y *no sé quién pone en Africa los límites de la caridad. Si quieres amar a Cristo, extiende la caridad por todo el orbe, porque los miembros de Cristo están extendidos por todo el orbe.*

Si amas la parte, estás dividido; si estás dividido, no estás en el cuerpo; si no estás en el cuerpo, no estás bajo la cabeza. ¿Qué te aprovecha si crees y blasfemas? Lo adoras en la cabeza y blasfemas en el cuerpo. *El ama su cuerpo.* Si tú te separaste de su cuerpo, *la cabeza no se separa de su cuerpo.* Me honras sin razón, te dice la cabeza desde lo alto.

Como si uno quisiera besarte la cabeza y pisarte los pies; quizá te destrozaría los pies pisándote, queriendo a la vez cogerte la cabeza y besarte. ¿Acaso entre las palabras de honor no clamarías diciendo: qué haces, hombre? Me estás pisando. No dirías: pisas mi cabeza, ya que honraba tu cabeza; aun clamaría más la cabeza a favor de los miembros pisados que por sí misma al ser honrada. ¿Acaso no clama la misma cabeza: no quiero tu honor, no quieras pisarme? Di tú ya, si puedes: ¿por qué te pisé?; díselo a la cabeza: quise abrazarte y besarte.

Pero ¿no ves, necio, que lo que quieres abrazar, por cierta *trabazón unitaria,* llega hasta aquello que pisas? *Me honras por arriba, me pisas por debajo. Causas más dolor pisando que placer honrando, porque lo que honras se duele por lo que pisas.* ¿Cómo clama la lengua? *Me* duele. No dice: le duele a mi pie, sino que dice: *me* duele. Oh lengua, ¿quién te tocó?, ¿quién te hirió?, ¿quién te estimuló o te punzó? Nadie, pero estoy unida a los que son pisados. ¿Cómo quieres que no me duela si no estoy separada?

272. SAN AGUSTÍN, *Epistola* 165, n. 14, t. 2, col. 704.
273. *De catechizandis rudibus,* cap. 26, n. 50, t. 11, col. 694.

Por tanto nuestro Señor Jesucristo al ascender al cielo a los cuarenta días recomendó su cuerpo en cuanto tenía que seguir aquí, porque vio que muchos le habían de honrar al subir al cielo, y vio que este honor es inútil si pisan a sus miembros en la tierra. Y para que nadie errase adorando la cabeza en el cielo y pisando sus pies en la tierra, dijo dónde estaban sus miembros... Ya no encuentras a Cristo hablando en la tierra; lo encuentras hablando, pero desde el cielo. Y cuando habla desde el cielo, ¿por qué causa? Porque son pisados los miembros en la tierra. Efectivamente, al perseguidor Pablo le dijo desde el cielo: Pablo, Pablo, ¿por qué *me* persigues? (Act. 9, 4). Ascendí al cielo, pero aún sigo en la tierra; aquí estoy sentado a la derecha del Padre; allí aún tengo hambre y sed y soy peregrino. ¿Cómo recomendó entonces su cuerpo en la tierra al ascender al cielo? Cuando le interrogaron sus discípulos: Señor, si en este tiempo vas a restaurar a Israel, les respondió al marcharse: no os pertenece a vosotros saber el tiempo que el Padre se reservó; pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos. Ved por dónde difunde su cuerpo, ved dónde no quiere ser pisado: me seréis testigos en Jerusalem y en toda Judea y Samaría y hasta el *fin de la tierra* (Act. 1, 6-8). Ved dónde permanezco al ascender. Asciendo porque soy cabeza; permanece aún mi cuerpo. ¿Dónde permanece? *En toda la tierra.* Ten cuidado de no herir, ten cuidado de no violar, ten cuidado de no pisar: las últimas palabras de Cristo son estas que dijo al subir al cielo» [274].

Verdaderamente nada más próximo que los miembros de un mismo cuerpo orgánico y vivo, que no sólo son contiguos, sino también compactos, coordenados, compenetrados, que conviven y participan mutuamente lo bueno y lo malo. Y esto se salva al máximo en el cuerpo místico de Cristo. Todos los miembros de este cuerpo, es decir, todos los hombres absolutamente son mutuamente prójimos bajo la única cabeza de Cristo y bajo un mismo Espíritu Santo vivificante.

«Por consiguiente *todos los que pueden gozar con nosotros de Dios* deben ser amados por caridad» [275]. Entre los cuales han de contarse evidentemente todos los hombres de este mundo, todos los que se están purificando en el Purgatorio, y todos los que ya gozan de Dios en el cielo. También hay que enumerar entre los prójimos a amar por caridad los ángeles que gozan de Dios, «de los cuales recibimos tantos auxilios de misericordia cuantos es fácil advertir en los diversos lugares de la sagrada Escritura». Es más, el mismo Jesucristo en cuanto hombre o por razón de su naturaleza humana «quiso llamarse prójimo nuestro», el cual, como buen samaritano, aten-

274. SAN AGUSTIN, *In Epistolam Ioannis*, tract. 10, nn. 7-9, t. 4, col. 1187-1189. Cf. también tract. 6, n. 10, col. 1148.
275. SAN AGUSTIN, *De doctrina christiana*, lib. 1, cap. 29, n. 30, t. 3, col. 17.

dió con múltiple misericordia al género humano postrado semivivo en el camino [276]. Absolutamente, sin embargo, y hablando sin restricciones, Jesucristo, en cuanto persona del Verbo de Dios, está sobre los prójimos, y ha de ser amado como Dios, como insinúa el mismo Son Agustín en otro lugar [277], puesto que la caridad mira directamente a la persona, no a la naturaleza.

Santo Tomás hizo suya esta doctrina, y la expuso con gran brevedad y claridad en estos términos: «el concepto de prójimo se salva tanto en el que da beneficios como en el que los recibe. Pero no todo el que da beneficios es prójimo; se requiere que entre los prójimos exista comunicación en algún orden. De ahí que Dios, aunque dé beneficios, no se puede decir que sea prójimo nuestro; mas Jesucristo, *en cuanto que es hombre*, se dice que es prójimo nuestro, en cuanto que nos da beneficios» [278].

En cambio, los demonios y los hombres condenados, en cuanto totalmente excluidos del cuerpo místico de Cristo e incapaces de llegar a la fruición de Dios, no pueden ser considerados prójimos nuestros, sino más bien formalmente enemigos a odiar. De ahí que nuevamente S. Tomás, con referencia expresa a San Agustín, escriba: «por prójimo se entiende cualquiera que hace a otro misericordia, según aquello de Lucas 10, 36-37: ¿Quién te parece que fue prójimo de aquel que cayó en manos de los ladrones? El dijo: quien hizo misericordia con él. Y como el prójimo es prójimo del prójimo, lógicamente aquel que recibe una misericordia de otro se llama también prójimo de él. Ahora bien, los santos ángeles nos hacen misericordia y nosotros debemos hacer misericordia a todos los hombres y recibirla de ellos cuando lo necesitemos. Es, pues, claro que los santos ángeles y todos los hombres son nuestros prójimos, ya que la bienaventuranza a la que nosotros tendemos, o ya la tienen o tienden a ella con nosotros. Por lo mismo resulta claro que los demonios, según este concepto, no son prójimos nuestros, y su amor no se nos impone en este mandamiento, porque están totalmente excluidos del amor de Dios; no se pueden contar entre el número de los prójimos, sino entre el número de los enemigos» [279].

45. *Segunda parte de la conclusión* (esto es: *de diverso modo, porque Dios es el objeto principal; nosotros mismos y el prójimo somos el objeto*

276. *Ibídem,* n. 33, col. 19.
277. SAN AGUSTIN, *De agone christiano,* cap. 20, n. 22, t. 11, col. 643-644.
278. S. TOMAS, Quaest. Disputata *De caritate,* art. 7 ad 18. Cf. también *III Sent.,* d. 28, expositio textus, n. 75. Si el culto debido a la Humanidad de Cristo es plenamente divino, esto es, de latría, no se ve razón de por qué el amor que se le ha de tener no ha de ser también plenamente divino, es decir, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas.
279. S. TOMAS, *Super ad Rom.* cap. 13, lect. 2, p. 187a. Cf. también *Suma Teológica,* II-II, 25, 10 ad 1.

secundario —cf. supra, n. 28—). Es también equivalentemente de fe. Se prueba:

46. A) *Argumento de autoridad.* La Sagrada Escritura distingue un doble precepto de la caridad según su doble objeto, a saber, precepto del amor de Dios y precepto del amor del prójimo, de modo que aquél se llama el *primero* de todos (*primum omnium,* πρώτη πάντων ἐντολή —Mc. 12, 28-29—), *grande* (*magnum,* μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή —Mt. 22, 38—), es decir, *el mayor de todos,* «puesto el positivo por el superlativo según el idioma hebreo»[280]; «y se llama *grande* por antonomasia, porque da la cantidad de mérito a todos los otros»[281]. El otro se llama *segundo* y *semejante* al anterior, no igual (δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ —Mt. 22, 39; Mc. 12, 31—).

Ahora bien, según el orden de los preceptos es el orden de los actos de amor, y según el orden de los actos de amor es el orden de lo amable o de los objetos de amor de caridad: pues los preceptos son sobre los actos de las virtudes y los actos de las virtudes versan sobre sus objetos. De ahí que el Señor Jesús, como explicando el orden o desigualdad del primer y segundo precepto, en el primero exige *totalidad* de amor para con Dios, totalidad que no exige en el segundo para con el prójimo, sino que le señala la *medida* del amor a sí mismo. «Amarás al Señor tu Dios con *todo* el corazón, con *toda* el alma, con *toda* tu mente, con *todas* tus fuerzas. Este es el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: amarás a tu prójimo *como* a ti mismo»[282].

Ciertamente es grande la diferencia de amores conforme a la magnitud y dignidad de sus objetos. «En el *amor de Dios* —dice Orígenes—no hay modo alguno, no hay otra medida que ésta: que *exhibas todo cuanto tienes*; pues en Cristo Jesús Dios ha de ser amado con *todo* el corazón y con *toda* el alma y con *todas* las fuerzas; *por tanto en esto no hay medida. Pero en el amor al prójimo ya hay alguna medida*: amarás al prójimo —dice— *como* a ti mismo (Mt. 19, 19).

Por tanto si en el amor de Dios hicieres *menos que lo que puedes* o por debajo de tus fuerzas, o entre ti y el prójimo no guardares *igualdad*, sino establecieres diferencia, la caridad en ti no sería ordenada ni atenderías a su orden»[283].

En realidad Dios ha de ser amado en caridad *por encima de todas las cosas*, esto es, más que todos los prójimos, incluso los más allegados, como son el padre y la madre, los hermanos y las hermanas, e incluso más que la propia vida. «Quien ama al padre o a la madre más que a mí no es digno

280. MALDONADO, *in h. l.* Mt., t. I, p. 312a, Moguntiae 1862.
281. SAN ALBERTO MAGNO, *h. l.* Mt., Opera, ed. Borgnet, t. 21, p. 53a.
282. *Mc.* 12, 30-31. Cf. S. TOMAS, *Super Ad Rom.* c. 13, lect. 2, p. 185.
283. ORIGENES, *In Canticum Canticorum*, lib. 3, hom. 5, n. 4, MG. 13, 156.

de mí... Quien encuentra su vida la perderá; y el que pierda su vida por mí la encontrará»[284]. «Si alguno viene a mí y no odia a su padre y a su madre, y a su esposa y a sus hijos y a sus hermanos y hermanas, y aún su propia vida no puede ser mi discípulo»[285]. «Entre vosotros todo el que no renuncie a cuanto tiene no puede ser mi discípulo»[286]. Por consiguiente Dios ha de ser amado en caridad más que todas las personas y más que todas las cosas creadas, es decir, *sobre todos y sobre todas las cosas.*

47. Esto es lo que la misma *Iglesia* pide en la oración de la Misa del Quinto Domingo después de Pentecostés: «Oh Dios que has preparado bienes invisibles a los que te aman; infunde en nuestros corazones el afecto de tu amor, para que *amándote a ti en todas y sobre todas las cosas,* consigamos tus promesas que superan todo deseo».

48. Lo mismo se aprecia en los *Santos Padres.* Como dice San Euquerio, nada más magnífico, nada más glorioso, nada más claro, nada más hermoso, nada más verdadero que Dios. «Solamente de El procede lo que hay de gozo en los alegres y de consuelo en los tristes. Te sobra, pues, razón para *amarlo sobre todas las cosas*, en quien todo lo tienes»[287].

Primero es el amor de Dios, segundo, después del amor de Dios, la caridad con los hermanos: δευτέρα γάρ τῆς εἰς θεόν ἀγάπης ἡ εἰς ἀλλήλους ἐστί[288].

Justamente, pues, escribe San Agustín: «para evitarnos trabajo se han dicho dos cosas, Dios y el prójimo; el que te creó y aquel con quien te creó»[289]. «Pensad siempre que ha de ser amado Dios y el prójimo; Dios con *todo* el corazón y con *toda* el alma y con *toda* la mente; el prójimo *como* tú mismo. Ambas cosas han de ser siempre pensadas, meditadas, recordadas, practicadas, cumplidas. *El amor de Dios es primero en el orden de la prescripción; el amor al prójimo es primero en el orden de la ejecución.* Pues quien te preceptúa el amor en estos dos preceptos no te iba a recomendar primero el amor al prójimo y luego el amor a Dios, sino *primero el amor a Dios y luego el amor al prójimo.* Mas tú, que todavía no ves a Dios, amando al prójimo te harás merecedor de verle a El. El amor del prójimo limpia los ojos para ver a Dios, como lo dice claramente Juan: Si no amas al prójimo a quien estás viendo, ¿cómo vas a amar a Dios a quien no ves? (I Jn. 4, 20)»[290].

284. *Mt.* 10, 27, 39.
285. *Luc.* 14, 27.
286. *Luc.* 14, 33.
287. SAN EUQUERIO, *Epistola paraenetica de Contemptu mundi,* ML. 50, 720.
288. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Ioannem,* lib. 12, cap. 2, MG. 74, 384.
289. SAN AGUSTIN, *Sermón* 20, n. 6, Miscellanea Agostiniana, t. I, p. 116, 10-11.
290. SAN AGUSTIN, *In Ioannem,* tract. 17, n. 8, t. 4, col. 565.

«*Dos* son los *preceptos* y *una la caridad*: amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, y con toda el alma, y amarás a tu prójimo como a ti mismo; en estos dos preceptos están contenidos toda la ley y los profetas. *Una caridad y dos preceptos; un Espíritu y dos dones.* No fue uno dado antes y otro después, porque la caridad con que se ama al prójimo no es distinta de la caridad con que se ama a Dios. No es una caridad distinta. Amamos al prójimo con la misma caridad con que amamos a Dios. Pero como una cosa es Dios y otra cosa es el prójimo, aunque se amen con la misma caridad, son distintos objetos de amor. Habiendo, pues, que recomendar primero la caridad para con Dios y luego la caridad para con el prójimo, se comienza por ésta para llegar a aquélla, pues si no amas al hermano a quien ves, ¿cómo puedes amar a Dios a quien no ves? (I Jn. 4, 20)» [291].

«No debe preocuparnos cuánta ha de ser la intensidad del amor a Dios y del amor al hermano. *A Dios hemos de amarlo incomparablemente más que a nosotros mismos; al hermano, como nos amamos a nosotros, y cuanto más amemos a Dios, más nos amamos a nosotros mismos.* Con un mismo amor de caridad amamos a Dios y al prójimo, pero *a Dios por Dios, a nosotros y al prójimo por Dios*» [292].

Es más: el más pequeño amor de Dios es incomparablemente mayor que el mayor amor al prójimo, no sólo si nos referimos a un mismo amante, sino también respecto de distintos amantes. «Pues no puede ocurrir que alguna caridad ame tanto al prójimo cuanto otra ama a Dios. Pero estas dos caridades no son del mismo género, sino que una es sobre el fin y es la razón de amar; la otra es sobre los medios y su razón de ser es motivada por otro; por tanto, no son comparables», sino que están entre sí en la relación en que lo están Dios y la criatura, la substancia y el accidente [293].

No obstante esta infinita distancia, el segundo precepto es *semejante* al primero, porque es sobre el prójimo, que es *semejante* a Dios, en cuanto que ha sido hecho a su *semejanza*, como advierten, con Orígenes, San Alberto y Santo Tomás. «Se dice semejante, no igual —advierte San Alberto—. Y se dice semejante porque es *sobre lo semejante*. Alcanza también al prójimo, *hecho a semejanza de Dios*, según Gen. 1, 26: hagamos al hombre a nuestra imagen y *semejanza*» [294].

«¿Por qué dice que es *semejante al primero?* —pregunta Santo Tomás—. Porque cuando se ama al hombre, como el hombre está hecho a *semejanza*

291. San Agustín, *Sermón* 265, n. 9, t. 8, col. 1083.
292. *De Trinitate*, lib. 8, cap. 8, n. 12, t. 11, col. 152-153. Cf. *ibidem*, cap. 6, n. 9, col. 149-150; *De doctrina christiana*, lib. 1, cap. 22, nn. 20-21, t. 3, col. 13-14; cap. 27, n. 28, col. 17; *De agone christiano*, cap. 20, n. 22, t. 11, col. 643-644.
293. S. Tomás, *III Sent.*, dist. 29, expositio textus, n. 133.
294. San Alberto Magno, *In Matthaeum*, 22, 29, t. 21, p. 57a.

de Dios, se ama a Dios en él; por eso es semejante al primer mandamiento, que es sobre el amor de Dios»[295].

49. B) *Argumento de razón teológica.* La caridad, siendo una virtud teologal, cuyo objeto principal o formal terminativo debe ser el mismo Dios, tiene necesariamente al mismo Dios como objeto formal terminativo; y las personas creadas, como el mismo sujeto amante y el prójimo, no pueden ser objeto principal de esta virtud teológica, sino secundario.

Dice Santo Tomás al respecto: «Son dos los preceptos de la caridad, uno de los cuales se refiere al amor de Dios; otro, al amor al prójimo. Ambos preceptos guardan entre sí cierto orden según el orden de la caridad, pues lo que se ha de amar *principalmente* por caridad es el bien sumo, que nos hace bienaventurados, es decir, Dios; *secundariamente* se ha de amar por caridad al prójimo, al que nos une cierto derecho de vida social en la percepción o participación de la bienaventuranza. Esto es, por tanto, lo que debemos amar en el prójimo por caridad: el *que lleguemos juntamente con él a la bienaventuranza*»[296].

A Dios se le ama en caridad como fin último objetivo sobrenatural, o como bienaventuranza objetiva; a nosotros y a nuestros prójimos, en cuanto participantes u ordenables a dicha bienaventuranza o a Dios en sí mismo. Ahora bien, pertenece al concepto de fin último objetivo el que se ame por sí mismo y sobre todas las cosas, y que todas las demás cosas fuera de él se amen como ordenables a él y por razón de él[297].

«Es un gran problema —dice San Agustín— saber si los hombres deben gozar o usar de sí mismos. Tenemos el precepto de amarnos mutuamente; pero cabe preguntar si el hombre ha de ser amado por el hombre en razón de sí mismo o por otra cosa. Si lo amamos por sí, gozamos de él; si lo amamos por otra cosa, usamos de él. A mí me parece que ha de ser amado por otra cosa.

Pues lo que debe amarse por sí mismo constituye en sí mismo la vida bienaventurada, la cual, aunque todavía no la poseemos, su esperanza nos consuela en esta vida. Maldito el que pone su esperanza en el hombre (Jer. 17, 5).

Es más, si bien lo consideras, nadie debe gozar de sí mismo, porque nadie debe amarse a sí mismo por sí mismo, sino por aquello de que ha de gozar. Entonces es el hombre perfecto, cuando dirige toda su vida hacia la vida inmutable, uniéndose a ella con todo su afecto. Pero si se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, sino que, convertido ha-

295. S. TOMAS, *In Matt.*, 22, 39, pp. 296-297.
296. S. TOMAS, *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 2, ed. Mandonnet, t. 4, pp. 197-198.
297. Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 1, art. 6.

cia sí mismo, se aleja de lo inmutable. Por tanto ya goza de sí con algún defecto, porque *mejor es el hombre cuando se une enteramente y se abraza al bien inmutable que cuando se aleja de él para volverse a sí mismo.*

Por tanto, si no te debes amar a ti mismo por ti mismo, sino por aquel donde está el fin rectísimo de tu amor, no se enoje otro hombre si también a él lo amas por Dios. Dios ha establecido esta regla de amor: amarás —dice— a tu prójimo *como* a ti mismo; mas a Dios lo amarás con *todo* el corazón y con *toda* el alma y con *toda* la mente (Mt. 22, 37), *de modo que dirijas todos tus pensamientos, toda tu vida, toda tu mente hacia aquel de quien recibiste las mismas cosas que le consagras.* Cuando dice: con todo tu corazón, con toda el alma, con toda la mente, no omite parte alguna de nuestra vida que deba eximirse de cumplir este deber para entregarse al gozo de otra cosa; sino que cualquier otra cosa que se ofrezca a ser amada, sea como *arrastrada hacia donde se dirige todo el ímpetu del amor.*

Cualquiera que ama rectamente a su prójimo, ha de procurar que también *éste ame a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente.* De este modo, amándole como a sí mismo, todo su amor y el del prójimo queda encaminado al amor de Dios, que no permite que ningún riachuelo se vaya por fuera con cuya derivación se disminuya»[298].

50. De donde ya resulta claro qué ha de decirse sobre el *número de objetos a amar directamente por la caridad.* Los teólogos latinos, con San Agustín, enumeran unánimemente cuatro: Dios, nosotros mismos, el prójimo y nuestro cuerpo.

Lo expone así San Agustín: «No todas las cosas que hemos de usar [directamente] deben amarse, sino únicamente aquellas que *se encaminan a Dios, formando cierta sociedad con nosotros,* como son el hombre y el ángel, o bien *se relacionan con nosotros,* y *necesitan el beneficio de Dios a través de nosotros,* como es el cuerpo. Porque ciertamente los mártires no amaron el crimen de sus perseguidores, pero usaron de él para conseguir a Dios.

Cuatro son los géneros de cosas que han de amarse [directamente]: uno está *sobre* nosotros; otro somos nosotros mismos; el tercero se halla *junto* a nosotros; el cuarto está por *debajo* de nosotros. Sobre el segundo y el cuarto no era necesario que se diesen preceptos. Pues por mucho que el hombre se aparte de la verdad, siempre le queda el amor de *sí mismo* y del *propio cuerpo.* Porque el alma que huye de la luz inmutable que reina sobre todos los seres, lo hace para imperar en sí misma y en su cuerpo, y,

298. SAN AGUSTIN, *De doctrina christiana,* lib. I, cap. 22, nn. 20-21, t. 3, col. 13-14.

por lo tanto, no puede menos de amarse a sí misma y a su propio cuerpo»[299].

«Luego, al no haber necesidad de precepto para que el hombre se ame *a sí mismo* y al *propio cuerpo,* puesto que lo que *somos* y lo que está por *debajo* de nosotros, pero *nos pertenece,* lo amamos indefectiblemente *por ley natural,* que también está promulgada en los brutos animales —pues también las bestias se aman a sí mismas y a sus cuerpos—, no quedaba más que señalar el precepto de amar lo que está *sobre* nosotros y *junto* a nosotros. «Amarás —dice— al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente, y amarás al prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos están contenidos toda la ley y los profetas (Mt. 22, 27).

Así, pues, el fin del precepto es el amor, y duplicado, es decir, amor de Dios y amor del prójimo. Si comprendes *todo tu ser,* esto es, *tu alma y tu cuerpo, y todo el ser de tu prójimo, es decir, su alma y su cuerpo* —pues el hombre consta de alma y cuerpo—, verás que *no se omitió en aquellos dos preceptos género alguno de cosas que deben amarse.* Mas como *precede* el amor de *Dios,* y aparece prescrito el modo de amarlo, de modo que *todas las cosas converjan en él,* parece que nada se dijo del amor a ti mismo. Pero al decir: amarás a tu prójimo *como a ti mismo, no se omite el amor que cada uno debe tenerse a sí mismo*»[300].

«Parece que del hombre mismo, es decir de quien precisamente debe amar, no hemos dicho nada; *pero quien esto piense no ve muy claro.* No es posible que quien ama a Dios no se ame a sí mismo; es más: *sólo sabe amarse a sí mismo quien ama a Dios.* Ciertamente se ama mucho a sí mismo quien pone toda la diligencia en gozar del sumo y verdadero bien; y como ya hemos probado que es Dios, indudablemente se ama mucho a sí mismo quien es amante de Dios.

¿No debe existir entre los hombres vínculo alguno de amor? Más bien es verdad que no hay *peldaño más seguro* para subir al amor de Dios *que la caridad del hombre para con el hombre.*

Que nos hable del segundo precepto el mismo Señor, quien interrogado sobre los preceptos de la vida, *no habló de uno solo, sabiendo como sabía que una cosa es Dios y otra el hombre, y tan distinta como es la distinción entre el creador y la criatura, hecha a su imagen.* Dice, pues, que el *segundo* precepto es: amarás a tu prójimo como a ti mismo (Mt. 22, 39). A ti te amarás correctamente, *si amas más a Dios que a ti mismo. Y lo mismo que haces contigo hazlo con tu prójimo, para que él ame también a Dios con amor perfecto. Pues no le tienes el amor que a ti mismo si no te afanas*

299. *Ibidem,* cap. 23, n. 22, t. 3, col. 14.
300. *Ibidem,* cap. 26, col. 16-17.

por orientarle hacia el bien hacia el que tú te diriges. Se trata de un bien único que no disminuye porque tiendan todos contigo hacia él»[301].

«Por tanto, primero ama a Dios, luego a ti mismo; después de esto ama a tu prójimo como a ti mismo. Primero aprende a amarte a ti mismo: ama al prójimo como a ti mismo. Pues si no sabes amarte a ti mismo, ¿cómo podrás amar al prójimo en verdad?»[302]. «También se debe amar más a otro hombre que a nuestro cuerpo; porque todas las cosas se han de amar por Dios y otro hombre puede gozar con nosotros de Dios, de lo que no es capaz el cuerpo: porque el cuerpo vive por el alma con la que gozamos de Dios»[303].

51. Es claro que San Agustín, al distinguir entre nosotros, esto es, el alma o mente, y el cuerpo, habla *según la costumbre de los platónicos*, para quienes el hombre es la inteligencia que rige el cuerpo y usa de él. El cuerpo, por tanto, al estar fuera de la mente o inteligencia, está en cierto modo fuera de nosotros, y ciertísimamente, por debajo de nosotros. Por el contrario, nosotros, esto es, nuestro espíritu y nuestra mente, tendríamos mayor parecido con los ángeles que con los demás animales, y, por tanto, no sería necesario distinguir al prójimo y a los ángeles como objetos distintos.

Sin embargo, nuestro cuerpo se diría que es en cierto modo objeto directo de amor de caridad, no porque sea capaz de gozar de Dios mismo, sino en cuanto que es algo indigente y mísero al que debemos ayudar y socorrer por caridad, para que sirva al alma y a Dios y para que finalmente participe a su modo de la felicidad del alma.

De donde resulta que, mirando a la relación del hombre amante al objeto directo de caridad, se tendría el siguiente proceso según el pensamiento de San Agustín: el objeto directo de amor de caridad o está *dentro* de nosotros amantes, y entonces es el alma o la mente, por la que somos formalmente lo que somos; o está *fuera* de nosotros mismos amantes; y entonces o está *sobre* nosotros, es decir, Dios; o está *junto* a nosotros, esto es, el prójimo, y abarca a las otras almas y a los ángeles; o está por *debajo* de nosotros, esto es, nuestro cuerpo.

El mismo San Agustín insinúa y sugiere *otra razón* de esta distribución, fundada en la amabilidad caritativa del mismo objeto que ha de amarse. Efectivamente Dios es amable en caridad como bien beatificante, esto es, como principio fontal de la bienaventuranza, que comunica activamente; nosotros como participantes y pasivamente comunicantes de la bienaventu-

301. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum*, lib. I, cap. 26, nn. 48-49, t. I, col. 890.

302. *Sermo* 363, n. 5 —entre los sermones dudosos de San Agustín—, t. 8, col. 1466.

303. *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 27, n. 28, t. 3, col. 17.

ranza de Dios; los prójimos como socios o copartícipes de esa misma bienaventuranza; nuestro cuerpo, finalmente, en cuanto llamado a participar de algún modo de la bienaventuranza del alma a modo de redundancia accidental. «De aquí se deduce que hemos de amar aun a nuestros enemigos, porque no tememos que puedan quitarnos el bien que amamos; antes bien nos compadecemos de ellos, porque cuanto más nos odian tanto más se alejan del Bien que amamos. Si volvieren a El le amarían como a *Bien que da la bienaventuranza, y necesariamente nos amarían como compañeros participantes con ellos del bien infinito*»[304].

52. *Pero esto —dicho sea con todo respeto a tan grande autor y a toda la tradición latina— no puede urgirse demasiado.* Porque el cuerpo y el alma racional, incluso formalmente en cuanto racional y espiritual y, por tanto, en cuanto capaz de Dios, pertenecen esencialmente a una e idéntica naturaleza y persona humana, y consiguientemente no han de dividirse y separarse en cuanto objetos directamente amables en caridad, que mira esencialmente a todo el hombre, es decir, a toda la persona humana; y tanto más cuanto que la caridad, como cierto amor que es, no es abstractiva, sino más bien concretiva y va hacia su objeto tal como es en sí.

Por el contrario, el hombre y el ángel, al ser de distinta especie, y aun de distinto género, no son, *en el orden de la naturaleza,* prójimos o allegados; más bien el hombre conviene mucho más con los demás animales que con los ángeles, al convenir con aquéllos en el género próximo de animal; por eso se define como *animal racional.* Y nadie dirá que los brutos animales deben contarse entre nuestros prójimos. Por tanto, mucho menos se puede decir que los ángeles, en el orden de la naturaleza, son nuestros prójimos. Naturalmente sólo el hombre es prójimo del hombre, en cuanto perteneciente a la misma especie átoma. En este orden es válido lo que dice San Agustín: «¿Qué hay más allegado al hombre que el mismo hombre?»[305].

Mas en el orden de la gracia el hombre y el ángel convienen más entre sí que el hombre y el bruto animal, porque son partícipes de la misma gracia específicamente y de la misma filiación divina, y por eso están destinados a la misma bienaventuranza sobrenatural, pues en este orden comunican en los mismos beneficios pertenecientes a la vida eterna, como dice Santo Tomás[306].

Dice a este respecto S. Tomás: «La vida del hombre y del ángel es *doble.* Una que les compete *según su naturaleza.* Y en este sentido los hom-

304. *Ibidem,* cap. 29, n. 30, col. 18.
305. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum,* lib. I, cap. 26, n. 49, t. 1, col. 890.
306. S. Tomás, *Suma Teológica,* II-II, 25, 10 ad 1.

bres y los ángeles no comunican en la misma vida, sino que los hombres comunican con los hombres y los ángeles con los ángeles, porque a unos y otros les compete ocuparse en las propias y respectivas operaciones. Otra vida del hombre y del ángel es por *la gracia*, según la cual se hacen *partícipes de la vida divina*; y en este género de vida comunican entre sí y con Dios; y consiguientemente en este orden de vida puede darse amistad entre ellos, y esta amistad es la caridad» [307], pues según ella son verdaderamente prójimos y allegados, al ser de la misma familia sobrenatural y de la misma sociedad divina.

No hay, por consiguiente, razón alguna para distinguir estos cuatro objetos materiales de caridad, sino que basta con distinguir tres, a saber: Dios, nosotros y el prójimo; de los cuales sólo Dios es el principal; nosotros y el prójimo somos el secundario, como consta expresamente en la Sagrada Escritura.

Y si hubiese que distinguir un cuarto objeto, lo serían más bien los ángeles que el propio cuerpo: primero, porque el ángel es persona y por tanto directamente amable, no el cuerpo; segundo, porque, al menos en el orden de naturaleza, el ángel no es nuestro prójimo, y, en consecuencia, ha de enumerarse separadamente de nosotros y del prójimo. Sin embargo, absolutamente y en el orden sobrenatural, al que pertenece esencialmente la caridad, el ángel es verdaderamente prójimo nuestro y así se ha de contar entre nuestros prójimos.

Por tanto, lo mismo nuestro cuerpo como el cuerpo de nuestro prójimo —si se considera como distinto del alma— es sólo indirectamente amable en caridad, esto es, como *cierta cosa útil* al alma para la lucha y el mérito *en honor de Dios*, aunque sea de un modo más alto y noble que las otras cosas exteriores, según aquello del Apóstol: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor y el Señor para el cuerpo... ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy yo a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios!... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» [308]; y emplead vuestros miembros como armas de justicia, sirviendo a la justicia para la santificación [309].

«Nuestros cuerpos —anota San Agustín— dice el Apóstol que son miembros de Cristo, por ser Cristo nuestra cabeza, pues se hizo hombre por nosotros; cabeza de la que se dijo: él es el Salvador de nuestro cuerpo (Ef.

307. S. TOMAS, *In III Sent.*, dist. 28, a. 3, nn. 29-30
308. *I Cor.* 6, 13, 15, 19-20.
309. *Rom.* 6, 13. 19.

5, 23). El cuerpo de Cristo es la Iglesia. Si nuestro Señor Jesucristo hubiese sólo asumido alma humana, sólo nuestras almas serían miembros suyos; *pero habiendo asumido también el cuerpo por el que se constituyó también cabeza nuestra, puesto que constamos de alma y cuerpo, síguese que nuestros cuerpos son a la vez miembros suyos.*

Si, pues, alguien se envilecía deseando fornicar y se menospreciaba a sí mismo, *no desprecie en sí mismo a Cristo.* No diga: lo haré, no soy nada, toda carne es heno (Is. 40, 6). Pero tu cuerpo es miembro de Cristo. ¿A dónde ibas? Retrocede. ¿A dónde querías despeñarte? *Perdona en ti a Cristo, reconoce en ti a Cristo*: arrebatando los miembros de Cristo, ¿los haré miembros de una ramera? (I Cor. 6, 15)...

A estos cuerpos nuestros, *que el Apóstol dice ser miembros de Cristo por haber tomado Cristo cuerpo de la misma descendencia que el nuestro*; a estos cuerpos nuestros los llama el mismo Apóstol templos del Espíritu Santo que recibimos de Dios. *Por el cuerpo de Cristo, nuestros cuerpos son miembros de Cristo; por el Espíritu de Cristo inhabitante nuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo.* ¿A cuál de estos desprecias en ti? ¿A Cristo cuyo miembro eres, o al Espíritu Santo de quien eres templo?» [310].

En este sentido nuestro cuerpo como el cuerpo del prójimo son miembros de Cristo, porque son miembros del cuerpo de Cristo que es nuestra alma, y como un solo cuerpo con el alma han de ser honrados y santificados. Han de ser, por tanto, más amados que los demás cuerpos no humanos, teniendo en cuenta que no son objeto directo de caridad como separadamente del alma.

Art. 2.—Sobre el objeto indirecto o cosas a amar en sí por caridad

53. CONCLUSION: *El objeto material indirecto de la caridad son todos los bienes creados, tanto sobrenaturales como naturales, ordenables al honor y gloria de Dios, útiles a nosotros y a nuestros prójimos, esto es, las cosas accidentales, tanto sobrenaturales como naturales, inherentes a nosotros y a nuestro prójimo, como son la bienaventuranza formal creada, el Lumen gloriae, la gracia santificante, tanto habitual como actual, la misma caridad habitual y actual, las demás virtudes teologales y morales con sus propios actos, los dones del Espíritu Santo y sus actos, todas las gracias gratis dadas, las potencias naturales del alma y sus actos, las virtudes adquiridas tanto intelectuales como morales y sus actos; también las cosas substanciales creadas, tanto corporales e irracionales, como nuestro propio cuer-*

310. SAN AGUSTIN, *Sermón* 161, nn. 1-2, t. 7, col. 774-775.

po y todas las substancias de este mundo visible con sus fuerzas y operaciones, como espirituales y racionales reducidas a la condición de cosas por sus pecados, como son los ángeles y los demonios condenados en el infierno.

Sin embargo todos estos bienes caen de diverso modo bajo la caridad como objetos indirectamente amables: unas en forma absoluta, como los bienes sobrenaturales que pertenecen a la gracia santificante; otras hipotética o condicionalmente, como las gracias gratis dadas y los bienes naturales, en cuanto que ayudan a la gracia santificante y a nuestra salvación eterna; que si se consideran como ordenadas u ordenables al honor y gloria de Dios, todas las cosas creadas son absolutamente amables y han de amarse por caridad, como objetos indirectos, con amor de concupiscencia.

Finalmente, con este amor de concupiscencia unas han de ser amadas como objeto principal, como es la bienaventuranza formal; otras como objeto secundario, como son todos los demás bienes naturales y sobrenaturales; pero siempre y en todo han de ser amadas principalmente para Dios, es decir, para su honor y gloria, y secundariamente para nosotros y para nuestros prójimos, para nuestra utilidad natural y sobrenatural.

54. *Prueba de la primera parte* (enumeración de los bienes amables). Constituyen el objeto material indirecto de la caridad los bienes que queremos por caridad para nuestros amigos, es decir, para Dios, para nosotros mismos y para nuestros prójimos. Es así que para Dios, para nosotros mismos y para nuestros prójimos queremos por caridad todos los bienes creados tanto sobrenaturales como naturales. Luego el objeto material indirecto de la caridad son todos los bienes creados tanto sobrenaturales como naturales.

55. La premisa *mayor* consta por la misma definición del objeto material indirecto de la caridad que hemos dado más arriba, al comienzo del capítulo, n. 27. A él se refiere frecuentemente Santo Tomás, v. gr. III Sent., dist. 28, art. 1, nn. 10-11; De caritate, art. 7; II-II, 25, 2. «Como amar es querer el bien para alguien, de dos maneras se dice que algo es amado: o como aquel *para quien* queremos el bien, o como el *bien* que queremos para alguien» [1], esto es, «como el bien que queremos para el amigo» [2]. En el mismo sentido escribe hermosamente San Agustín: «no debemos amar a los hombres como oímos que dice el goloso: amo los tordos. ¿Sabes para qué? Para matarlos y comerlos. Y dice que los ama, y los ama para matarlos. Y todo lo que amamos para comerlo, para eso lo amamos, para consumirlo y alimentarnos. ¿Acaso han de ser así amados los hombres,

1. S. TOMAS, *De caritate*, art. 7.
2. *Suma Teológica*, II-II, 25, 2.

para ser consumidos? Mas *la amistad es cierta benevolencia*, para que alguna vez ayudemos a aquellos a quienes amamos. ¿Y qué, si no hay ocasión de cumplimentar? La sola benevolencia basta al amante» [3].

56. La premisa *menor* resulta clara, porque todas las cosas creadas, en cuanto creadas por Dios, son *buenas*, según aquello: «vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy *buenas*» [4], y todas ellas las ordenó a su honor y gloria y al servicio y utilidad del hombre.

a) Ciertamente *para su honor y gloria como fin primario y principal*, «porque de El y por El y *para El*, εἰς αὐτὸν, son todas las cosas: *a El la gloria por los siglos*» [5]; «digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir *la gloria, el honor* y el poder, *porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueran creadas*» [6]. «Soy yo, Yavé es mi nombre, que *no doy mi gloria a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido*» [7]; «y a *todos* cuantos llevan mi nombre, que yo los creé y formé *para mi gloria*» [8]; «*es por mí, por amor de mí lo hago*, porque no quiero que mi nombre sea escarnecido, *y mi gloria a nadie se la doy*» [9].

De ahí que el I Concilio Vaticano declare contra los Günterianos y Hermesianos: «*si alguno negase que el mundo fue creado para gloria de Dios, sea anatema*» [10].

Y lo que se dice de las obras de naturaleza con más derecho se ha de decir de las obras de la gracia, en cuanto que en ellas se manifiesta más perfecta y altamente la bondad y la perfección de Dios. Por eso el Apóstol bendice a Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos eligió antes de la creación del mundo y nos predestinó a la adopción de hijos por Jesucristo *para alabanza de la gloria de su gracia*, en la cual nos justificó en su querido Hijo [11], «a fin de que cuantos esperamos en Cristo *seamos para alabanza de su gloria*. En El también vosotros que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia, rescatando la posesión que El se adquirió *para alabanza de su gloria*» [12], *para que Dios sea todo en todas las cosas* [13].

3. SAN AGUSTIN, *In Epistolam Ioannis*, tract. 8, n. 5, t. 4, col. 1163
4. *Gen.* 1, 31; *Eclo.* 39, 21.
5. *Rom.* 11, 36.
6. *Apoc.* 4, 11.
7. *Isaías*, 42, 8.
8. *Isaías*, 43, 7.
9. *Isaías*, 48, 11.
10. CONCILIO VATICANO I, Ses. 3, can. 5, Denz. 1805.
11. *Ef.* 1, 3-6.
12. *Ef.* 1, 12-14.
13. *I Cor.* 15, 28; Cf. S. TOMAS, *In Ephes.* 1, 6, lect. 1, p. 5b.

Por eso el Concilio de Trento enseña que la causa final de nuestra justificación es «la *gloria de Dios* y de Cristo y la vida eterna» [14].

b) *También para nuestro servicio y utilidad como fin secundario.* Dios ha creado, efectivamente, todas las cosas corporales e irracionales, tanto terrestres como celestes, para servicio y utilidad de los hombres, para su alimento y ayuda, para subvenir a sus necesidades corporales y para que, finalmente, reconozca en ellas y glorifique a su Creador. Por eso al final creó al hombre para que *presidiese* sobre los peces del mar, las aves del cielo, las bestias de toda la tierra y todo reptil que se mueve en la tierra [15], y *como señor las dominase a todas* para su uso. «Y dijo también Dios: ahí *os doy* cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, *para que todo os sirva de alimento*» [16]; «y *todos los peces del mar* los pongo en vuestro poder; cuanto vive y se mueve *os servirá de comida,* y asimismo os entrego toda verdura» [17].

Incluso el sol, la luna y las estrellas, a todos los creó Dios «para servicio de todas las gentes que están bajo el cielo» [18].

Con buen conocimiento de todo ello canta el Rey salmista: «Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies: las ovejas, los bueyes, todo juntamente, y todas las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar, todo cuanto corre por los senderos del mar» [19].

Pero *sobre todo para que a través de ellas se eleve hacia Dios, su Creador, lo adore, lo alabe, lo glorifique.* «Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamientos, se llega a conocer al Hacedor de éstas» [20]; «porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas» [21]. «Pues los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos...; su pregón sale por la tierra toda y sus palabras llegan a los confines del orbe de la tierra» [22]. En verdad, «*los cielos y la tierra están llenos de la gloria*» de Dios [23].

Por eso todas las criaturas son invitadas a cantar a Dios y a bendecirle, como se ve en el Salmo 148 (*Alabad a Yavé en los cielos*) y en el Cántico de los tres niños en el horno de Babilonia (*Bendecid al Señor todas las*

14. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 7, Denz. 799.
15. *Gen.* 1, 26.
16. *Gen.* 1, 29.
17. *Gen.* 9, 2-3.
18. *Deut.* 4, 19.
19. *Salmo* 8, 7-9.
20. *Sab.* 13, 5.
21. *Rom.* 1, 20.
22. *Salmo* 118, 2, 5.
23. *Prefacio de la Misa.*

obras del Señor), en Daniel, 3, 57-58. Como hace notar oportunamente San Agustín, «ciertamente los cielos por sí mismos no alaban a Dios, porque carecen de voz y de corazón; pero cuando son contemplados por los seres inteligentes, por ellos es alabado Dios, y así también en cierto modo ellos alaban a Dios» [24].

«Todas las cosas claman, la belleza de todas las cosas es de algún modo voz confesando a Dios. El cielo dice a Dios: Tú me hiciste, no yo. La tierra dice: Tú me creaste, no yo. ¿Cómo claman estos seres? Cuando se consideran y se percibe esta belleza en ellos, pues por su consideración claman, y claman por tu voz. Su confesión en el cielo y en la tierra.

Atiende al cielo, es hermoso; atiende a la tierra, es bella; ambos juntos son sobremanera hermosos. El hizo, El dirige, El gobierna a propia voluntad, El ordena los tiempos y El por sí mismo distribuye el movimiento. Luego todas las cosas le alaban, ya en el reposo, ya en el movimiento; ya abajo, en la tierra; ya arriba, en el cielo; ya en la vejez, ya en la renovación. Cuando contemplas estas cosas y te alegras, y te elevas al Artífice, y percibes las cosas invisibles por las visibles, tiene lugar su confesión en el cielo y en la tierra, es decir, le confiesas por las cosas terrestres y celestes. Pero como El hizo todas las cosas, y no hay cosa mejor que El, todo lo que hizo está debajo de El y todo lo que te agrada en estas cosas es inferior a El. Luego no te agrade de tal modo lo que hizo, que por ello te apartes de quien lo hizo. *Si amas lo que hizo, ama mucho más a quien lo hizo. Si son hermosas las cosas que creó, ¡cuánto más hermoso es el Creador!*» [25].

Y en otro lugar: «Dé vueltas tu ánimo por la creación entera; por todas partes te gritará la creación: Dios me hizo. Todo lo que te deleita en el arte te avalora al artífice; si das vueltas al universo, la consideración concibe la alabanza del artífice. Ves los cielos: son obras maravillosas de Dios. Ves la tierra: Dios estableció las virtudes de las semillas, las especies de las plantas y la multitud de los animales. Da vueltas todavía por los cielos hasta llegar a la tierra; nada dejes de observar; por todas partes te gritan aclamando al Creador todas las cosas; las mismas bellezas de las criaturas son voces que alaban al Creador.

¿Quién pondrá de manifiesto toda la creación? ¿Quién la ensalzará lo suficiente? ¿Quién alabará dignamente el cielo y la tierra, el mar y todas las cosas que se hallan en ellos? Y, con todo, estas cosas son visibles. ¿Quién ponderará dignamente la excelencia de los ángeles, de los tronos, de las dominaciones, de los principados y de las potestades? ¿Quién alabará dignamente esto mismo que en nosotros es el principio animador, que desarrolla nuestro cuerpo, mueve los miembros, ejercita los sentidos, abarca tantas

24. SAN AGUSTIN, *Enarración sobre el Salmo* 148, n. 3, t. 6, col. 1148.
25. *Ibidem*, n. 15, col. 1157-1158.

cosas con la memoria, y discierne tantas con el entendimiento? ¿Quién lo alabará dignamente? Pero si en estas criaturas de Dios se fatiga de esta manera el discurso humano, ¿qué le sucederá al hablar del Creador, sino enmudecer y quedarse únicamente con el júbilo?» [26].

Por tanto, «no seas ingrato con quien te hizo ver, para que puedas creer lo que no puedes ver. Dios te dio ojos en el cuerpo, inteligencia en el corazón: excita la inteligencia del corazón, despierta al habitante interior de tus ojos interiores, asómese a sus ventanas, mire a la criatura de Dios... ¿Por ventura debes usar de ellos como las bestias, mirando sólo a lo que puedas dar al vientre, no a la mente? Mira por tanto racionalmente, usa de los ojos *como hombre*, mira el cielo y la tierra, la belleza del cielo, la fecundidad de la tierra, el vuelo de las aves, la natación de los peces, la virtualidad de las semillas, el orden de los tiempos: contempla los hechos y *busca al Hacedor*. Cree en Aquel a quien no ves por esto que ves. Y para que no te consideres exhortado por mis palabras, oye al Apóstol que te dice (Rom. 1, 20): desde la creación del mundo lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas» [27].

Pues verdaderamente «el cielo y la tierra y todas las cosas que en ellos existen, desde todas las partes me dicen *que te ame*; no cesan de decírselo a todos, para que no tengan excusa» [28].

Y ésta es la principal utilidad de las criaturas irracionales, como sabiamente advierte San Próspero: «el cielo y la tierra y el mar y toda criatura que puede ser vista y entendida, ha sido dispuesta *principalmente para utilidad* del género humano, a fin de que la naturaleza racional por la contemplación de tantas bellezas, por la experiencia de tantos bienes, por la percepción de tantos obsequios, se llenase de culto y de *amor* de su Autor, llenándolo todo del Espíritu Santo, en el que vivimos, nos movemos y existimos» [29].

Para cuya comprensión Pío XII exhorta a los especialistas en Ciencias Naturales a que, a ejemplo de San Alberto Magno, «al escudriñar las cosas caducas de esta vida no se detengan tanto en ellas que se olviden de su alma nacida para la inmortalidad, sino que *las cosas observadas les sirvan como de peldaños de ascenso por los cuales sean llevados a entender las cosas celestiales y poseerlas con sumo gozo*. En todas las fuerzas de la naturaleza vean presente la fuerza de Dios, y admiren los rayos incorruptos de su esplendor, venerando a la vez que especulan. Reconozcan en la suave y frágil belleza de las flores la belleza suma de Dios; en las tormentas

26. *Enarración sobre el Salmo* 26, II, n. 12, t. 5, col. 163.
27. *Sermón* 136, n. 3, t. 7, col. 614.
28. *Confesiones*, lib. 10, cap. 6, n. 8, t. 1, col. 204.
29. SAN PROSPERO, *De vocatione omnium gentium*, lib. 2, cap. 4. ML. 51, 690.

del mar reverencien su potencia; y lo mismo en los admirables conciertos de los astros, que obedecen puntualmente las órdenes divinas por los infinitos espacios del cielo, que en las secretas reconditeces del microcosmos, accesibles a la introspección científica, adoren y veneren la eterna Sabiduría creadora» [30].

Todo ello lo sintetizó S. Tomás en breves palabras diciendo: «se cree que todas las cosas corporales han sido hechas para el hombre; por eso se dice que todas le están sometidas (Salmo 8, 8). Ahora bien, le sirven de *dos maneras*: una, como *sustento de la vida corporal*; otra, como *medio de conocimiento divino*, en cuanto que el hombre por medio de las cosas creadas llega al conocimiento de lo invisible de Dios (Rom. 1, 20)» [31].

c) De modo parecido todo *el orden accidental de la gracia* ha sido instituido para la salvación de los hombres y para que Dios sea finalmente glorificado. «El Hijo del hombre vino *a buscar y a salvar lo que se había perdido*» [32]; «pues no envió Dios a su Hijo al mundo para que juzgue el mundo, sino *para que se salve el mundo por El*» [33]. Pues «Cristo Jesús vino a este mundo *a salvar a los pecadores*» [34], y «apareció *para borrar nuestros pecados*» [35]. De ahí que en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano se diga: «que *por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajo del cielo*» [36] Y en la secuencia *Diesl irae* ora la Iglesia: «acuérdate, piadoso Jesús, que soy la causa de tu camino, no me pierdas aquel día».

Así mismo, por nosotros los hombres y por nuestra salvación instituyó los siete sacramentos, «mediante los cuales toda verdadera justicia o comienza, o aumenta una vez comenzada, o se recupera una vez perdida» [37].

Todo lo cual converge finalmente en gran *honor y gloria de Dios*, a quien han de dirigirse todas nuestras cosas. Por eso, una vez consumada la obra de la Redención, se dirige Cristo al Padre: «Yo *te clarifiqué sobre la tierra*; consumé la obra que me encomendaste hacer» [38]. Y San Pablo, después de recordar que él había conseguido de Dios amplia misericordia, concluye: «Al Rey inmortal e invisible de los siglos, *al solo Dios honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén*» [39]. Para que, al considerar tantas y tan grandes misericordias de Dios para con los hombres, sea alabado Dios de palabra y de obra, según aquello: «cantaré eternamente las misericordias del

30. Pio XII, Epístola *Quandoquidem qui sacris humanisque disciplinis*, del 7 de marzo de 1942, AAS 34 (1942) 98.
31. S. Tomás, *In IV Sent.*, dist. 448, q. 2, art. 1.
32. *Luc.* 19, 10.
33. *Jn.* 3, 17.
34. *I Tim.* 1, 15.
35. *I Jn.* 1, 5.
36. *Denz.* 86.
37. Concilio de Trento, Ses. 7, Denz. 843a.
38. *Jn.* 17, 3.
39. *I Tim.* 1, 16-17.

Señor»[40], esto es, «las gracias del Señor», como dice la nueva versión del Salterio. Y el mismo Jesús advierte a sus discípulos: «luzca así vuestra luz ante los hombres que vean vuestras buenas obras *y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos*»[41]. Y es lo que repiten sus Apóstoles: «todo lo que hacéis de palabra o de obra, *hacedlo todo en nombre del Señor Jesucristo, dando gracias a Dios Padre por El*»[42]; «ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, *hacedlo todo para gloria de Dios*»[43], «observad entre los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que, en lo mismo porque os afrentan como malhechores, considerando vuestras buenas obras, *glorifiquen* a Dios en el día de la visitación»[44].

Con toda razón, por tanto, se enseña en el *Indículo* sobre la gracia, probablemente confeccionado por San Próspero de Aquitania entre los años 435 y 442 y reconocido por el año 500 como expresión auténtica de la doctrina de la Iglesia, «que *todos* los esfuerzos y *todos* los trabajos y méritos de los santos han de ser *ordenados a la gloria y alabanza de Dios*, porque nadie le es agradable, *si no procede de lo que es donación suya*»[45].

Por tanto, así como los bienes corporales inferiores al hombre han sido creados por Dios para el sustento y salud corporal del hombre y principalmente para su honor y gloria de parte de los hombres, así los bienes espirituales y sobrenaturales creados y accidentales son dones de Dios para la salud espiritual y eterna del hombre, y máxime para gloria del mismo Dios que le han de dar los elegidos. Por tanto han de ser amados indirectamente por caridad con amor de concupiscencia para los amigos directamente amados en sí, para su honor o utilidad.

d) A las cosas inferiores al hombre se equiparan *los demonios y los hombres condenados*, los cuales, por razón del estado de condenación y en pena de sus pecados pasan *moralmente* a la condición de meras cosas, como privados de la condición de personas. Pues como argumenta profundamente S. Tomás, «el hombre [o el ángel] pecando se aparta del orden de la razón, y, por tanto, pierde la *dignidad humana* [o angélica], en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y *se rebaja en cierto modo a la servidumbre de las bestias, de modo que se disponga de él según sea útil a otros*, según aquello del Salmo 48, 21: pues el hombre, puesto en suma dignidad, no entiende; es semejante a los animales perecederos; y de Prov. 11, 29: el que es necio, que sirva al sabio»[46].

40. *Salmo* 88, 2.
41. *Mt.* 5, 16.
42. *Col.* 3, 17.
43. *I Cor.* 10, 31.
44. *I Petr.* 2, 12.
45. *De gratia Dei "Indiculus"*, cap. 5, Denz. 134.
46. S. TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, 64, 2 ad 3.

Y lo que se dice de los hombres perversos incorregibles en este pasaje de Santo Tomás, con más razón vale para los demonios y hombres condenados, que son total y absolutamente incorregibles y obstinados en el mal. Es más, se han colocado a un nivel inferior a las criaturas corporales e irracionales, puesto que éstas nos son positivamente útiles, mientras que los condenados en el infierno lo son indirecta y negativamente sólo, en cuanto que su estado nos debe provocar temor del pecado para no caer en la misma miseria irreparable. Por tanto, sólo queda el honor y gloria de Dios, no solamente en cuanto que son naturalmente criaturas suyas, sino también en cuanto que en sus penas ostentan su justicia punitiva. Podemos, pues, amarlos por caridad en cuanto que son criaturas de Dios, deseando que «se conserven en su ser natural para gloria de Dios» [47].

Consiguientemente, de este modo, es decir, indirectamente y con amor de concupiscencia, «pueden amarse en caridad *todos los bienes, en cuanto que son ciertos bienes de quienes pueden obtener la bienaventuranza. Pues todas las criaturas son para el hombre camino para la bienaventuranza; y, además, todas las criaturas se ordenan a la gloria de Dios, en cuanto que en ellas se manifiesta la bondad divina*» [48].

Conforme a lo cual, San Agustín, abarcándolo todo en visión conjunta, concluye hermosamente: «nadie te ha dicho: ama al sol, ama a la luna, ama a la tierra o cualquier otra cosa creada [directamente y con amor de amistad, como a personas]. En estas cosas ha de alabarse a Dios, ha de bendecirse su Hacedor: qué magníficas son tus obras, decimos; todas las has hecho con sabiduría (Salmo 103, 24). Tuyas son; tú las hiciste todas: *gracias te sean dadas.* Pero a nosotros nos hiciste por encima de todas ellas. *Gracias te sean dadas.* Somos imagen y semejanza tuya. *Gracias.*

Hemos pecado; fuimos buscados. *Gracias a ti.* Hemos abandonado, no hemos sido abandonados. *Gracias a ti.* Al menospreciarte, no hemos sido menospreciados; para que no olvidásemos tu divinidad y te perdiésemos, Tú asumiste nuestra humanidad. *Gracias a ti. ¿Dónde no dar gracias?*» [49].

La caridad, por consiguiente, se extiende a todos los bienes creados en cuanto que son efectos y posesión de Dios, esto es, algo que pertenece a Dios. Pues quien ama sinceramente a uno, ama consiguientemente todas sus cosas, según el proverbio: quien a mí me ama, ama a mi perro. Proverbio que en español se traduce de muchas maneras, v. gr.: «quien bien quiere a Juan, bien quiere a su can» [50]; «quien bien quiere a Beltrán, bien quiere

47. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 25, 11.
48. *De caritate,* art. 7.
49. SAN AGUSTIN, *Sermón* 20, n. 6, ed. Denis, Miscell. Agostiniana, t. I, p. 116, 11-20.
50. LUIS DE LEON, *De caritate,* q. 25, a. 1. Opera latina, t. 6, p. 189, Salmanticae 1894.

a su can»; «quien bien quiere a Pedro, bien quiere a su perro»; «quien bien quiere a Beltrán, a su perro echa pan»; «quien bien quiere a Pedro, no le tira piedras a su perro» [51].

Añádase que nuestra caridad debe imitar la caridad de Dios. Ahora bien, la caridad de Dios se extiende a todos los bienes creados, según aquello: «amas a todo lo que existe, y no odias nada de lo que hiciste» [52], y a los bienes enumerados los ama con *amor de concupiscencia*, por su gloria y la utilidad de los hombres.

Escribe Santo Tomás a este propósito: «No puede darse *amistad* sino con las criaturas *racionales*, en las cuales puede darse correspondencia en el amor y comunicación en las obras de vida, donde puede ocurrir el bien y el mal según la fortuna y la felicidad; lo mismo que con ellas cabe tener propiamente *benevolencia*. Mas las criaturas *irracionales* no pueden llegar a amar a Dios hasta la comunicación de la vida intelectual y bienaventurada con la que vive Dios.

Así, pues, Dios, propiamente hablando, no ama a las criaturas *irracionales* con amor de amistad, sino con *amor de cuasi concupiscencia, en cuanto que las ordena a las criaturas racionales y a sí mismo*: no como necesitando de ellas, *sino por su bondad y nuestra utilidad*; pues *deseamos una cosa no sólo para nosotros, sino también para los demás*» [53].

Luego también nuestra caridad debe extenderse a esas mismas cosas, amándolas de modo parecido, esto es, con amor de concupiscencia, para gloria de Dios y utilidad nuestra y del prójimo. De nuevo Santo Tomás: «La amistad de caridad no puede tenerse con la criatura irracional; sin embargo, las criaturas irracionales pueden ser amadas en caridad *como bienes que queremos para los demás, en cuanto que, por caridad, deseamos que se conserven para honor de Dios y utilidad de los hombres. Y así las ama también Dios*» [54].

«Dios no te prohibe amar estas cosas, sino que no las ames como bienaventuranza; apruébalas y alábalas *para que ames al Creador*» [55].

57. *Los teólogos tomaron la ocasión de esta disquisición de San Agustín.*

En cuanto a los bienes sobrenaturales de orden accidental, por aquello que repite muchas veces el Santo Doctor, que el amor o caridad ha de amarse por caridad. «Quien ama al prójimo es natural que *ame principalmente* la misma caridad». Pero Dios es caridad, y quien permanece en ca-

51. Cf. RODRIGUEZ MARIN, *Más de 21.000 refranes castellanes*, p. 393b, Madrid 1926.
52. *Sab.* 11, 25.
53. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I, 20, 2 ad 3.
54. II-II, 25, 3 in fine.
55. SAN AGUSTIN, *In Epistolam Ioannis*, tract. 2, n. 11, t. 4, col. 1112.

ridad permanece en Dios (I Jn. 4, 16). Es, pues, natural que ame principalmente a Dios»[56]. «Es necesario que si amas al hermano, *ames la misma dilección*. Pero Dios es dilección. Luego es necesario que ame a Dios quien ama al hermano»[57].

Es claro que San Agustín en estos lugares toma a la caridad por Dios mismo, esto es, por la caridad increada: pues quien ama al prójimo desde Dios y por Dios, con mayor razón debe amar principalmente a Dios, porque aquello por la cual una cosa es tal, es eso mismo con más perfección. Pero la escuela de Anselmo de Laón, a la que sigue en esta materia Pedro Lombardo, piensa que *nuestra* caridad es también el mismo Dios, o más bien el Espíritu Santo. De donde resultó que la cuestión de San Agustín *se extendió a toda caridad, incluso a aquella que ha sido difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (Rom. 5, 5). Pero esta posición del Maestro Pedro Lombardo fue muy pronto impugnada y abandonada por el común de los teólogos[57*], que más bien enseñaban que nuestra caridad, por la que amamos a Dios y al prójimo es algo *creado*, existente en nosotros e inherente a modo de hábito. Por eso entre ellos el problema se planteaba en *un sentido totalmente distinto* a como se planteaba en San Agustín o en los que seguían la opinión de Anselmo de Laón y del Maestro de las Sentencias, es decir, *si la misma virtud o el acto de caridad han de ser amados por caridad*.

Y como parecido problema puede plantearse sobre las demás virtudes infusas, sobre la gracia santificante y la bienaventuranza formal, por eso extendieron el problema a todo ello. Así San Buenaventura pregunta si *la caridad* ha de ser amada en caridad[58]; si los *dones gratuitos* han de amarse en caridad[59]. De modo parecido San Alberto Magno se pregunta si *la caridad* ha de ser amada en caridad[60]; si las virtudes y *las otras gracias* han de amarse más que nosotros mismos en caridad[61].

Del mismo modo Santo Tomás en I Sent., d. 17, q. 1, a. 5, se pregunta si *la caridad* ha de ser amada en caridad, y repite lo mismo en la Suma Teológica, II-II, q. 25, a. 2; en III Sent., dist. 28, art. 1, se pregunta si *las virtudes* han de ser amadas en caridad, donde toca también, en la respuesta a la quinta dificultad, el punto de la *bienaventuranza formal creada*. Ambas

56. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. 8, cap. 7, n. 10, t. t. 11, col. 150.
57. *Ibídem*, tract. 9, n. 10, t 44, col. 1179.
57*. Cf. SAN BUENAVENTURA, *II Sent.*, dist. 44, dub. 3, Opera, t. II, p. 1016, editores Sent. Magistri Petri Lombardi, t. I, pp. LXXVIII-LXXX.
58. SAN BUENAVENTURA, *I Sent.*, dist. 17, P. I., a. único, q. 2, t. I, pp. 296-297.
59. *III Sent.*, dist. 28, a. único, q. 5, t. III, pp. 629-631.
60. SAN ALBERTO MAGNO, *I Sent.*, dist. 17, a. 3, Opera, t. 25, p. 469.
61. *III Sent.*, dist. 28, a. 2, t. 28, pp. 536-538. En la *Summa Theologiae*, I P., tract. 8, q. 36, memb. 3, al salir el tema, repite la primera pregunta (t. 31, pp. 381-383).

cuestiones quedan resueltas, a modo de corolario, al final del artículo citado de la Suma Teológica.

Es más, el Santo Doctor, que leía el texto de la Vulgata Sixto-Clementina de Rom. 12, 10, *caritate fraternitatis invicem diligentes*, esto es, amándoos con caridad fraterna, como exige el texto griego, τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, tomó de esto ocasión para volver sobre el tema: «De modo que —anota S. Tomás— no sólo amemos a los hermanos *por* caridad, sino que amemos también *la misma caridad por la que los amamos a ellos y somos por ellos amados*. Pues si así nos es querida (*cara*) la caridad, no permitiremos que se disuelva fácilmente: *permanezca* en vosotros la caridad de la fraternidad (Hbr. 13, 1); si el hombre diese todos los bienes de su casa por el amor sería despreciado (Cant. 8, 7)» [62].

En cuanto a los bienes corporales e irracionales de este mundo visible, cuando los llama *meramente útiles*, es decir, de los que se ha de usar únicamente para conseguir la bienaventuranza. «*Se ha de usar de este mundo*, no gozar, para que lo invisible de Dios pueda entenderse por las criaturas, esto es, para que a través de las cosas corporales y temporales alcancemos las espirituales y eternas» [63]. Por eso han de ser amadas y ordenadas a nuestra ayuda y utilidad: «En el camino a la bienaventuranza somos ayudados y como auxiliados por estas cosas *de las que se ha de usar* para que podamos llegar a aquello que nos hace felices y podamos adherirnos a ello» [64]. Pues «también nosotros [cristianos] *usamos* de ellas según la necesidad de nuestra peregrinación: pero no ponemos en ellas nuestro gozo, para no perecer con ellas. *Usamos* de este mundo como no usando (I Cor. 7, 31), para llegar a aquel que hizo este mundo y permanecer en él, gozando de su eternidad» [65].

En este sentido lo han interpretado los teólogos. «La cosa de la que *se ha de usar* es *el mundo y las cosas creadas* que hay en él» [66]. «Toda criatura puede ser amada en caridad, y de toda criatura se puede *usar*» [67]. «Se ha de *usar de* toda criatura, mientras la criatura sea simplemente término del acto de la creación, y no esté depravada por el pecado, por el cual contraría al uso, como el diablo y el pecado, según que el pecado consiste en el acto o en el hábito, importan un ser depravado por el vicio; depravación que repugna al uso» [68]. «*Se ha de usar* de todas las *obras* de naturaleza, gracia y gloria» [69].

62. S. Tomas, *Super Ad Rom.*, cap. 12, lect. 2, p. 174b.
63. San Agustin, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 4, n. 4, t. 3, col. 7-8.
64. *Ibídem*, cap. 3, n. 3, col. 7.
65. *Sermón* 157, n. 5, t. 7, col. 760.
66. Pedro Lombardo, *I Sent.*, dist. 1, cap. 2, ed. Quarachi, t. I, p. 15.
67. San Buenaventura, *In I Sent.*, dist. 1, a. 1, q. 2, ad 1, t. I, p. 33b.
68. San Alberto Magno, *Summa Theologiae*, I P., tract. 2, q. 11, t. 31, p. 46a.
69. *Ibídem*, initio, p. 45a. Cf. también *I Sent.*, dist. 1, a 13, t. 25, p. ...

Santo Tomás también advierte que la división agustiniana de *cosas* y *signos* es según lo absoluto y lo relativo *por parte del conocimiento*; y que la subdivisión de las cosas en *fruibles* y *útiles* es según lo absoluto y relativo *por parte del deseo*, en cuanto que lo fruible se apetece por sí, mientras que lo útil es aquello cuyo deseo es referido a otra cosa [70]. De todas las cosas, fuera de Dios, *se ha de usar*, con tal que sean buenas, «de modo que todas se amen en orden a la Primera bondad». «Pues las cosas del mundo proceden de El, y *se ha de usar de ellas*, bien en cuanto que colaboran al *conocimiento de Dios*, o bien en cuanto *sirven a nuestra vida ordenada a Dios*. Y de modo parecido nuestras obras, que no son malas, proceden de El y en orden a El han de ser hechas» [71].

58. *Prueba de la segunda parte* (diverso modo de caer estos bienes bajo la caridad —cf. supra n. 53—). Según consta por lo dicho en la prueba de la primera parte, todos estos bienes creados, inferiores a las personas capaces de bienaventuranza, han sido creados por Dios *primera y principalmente* por su bondad y por su gloria, y de este modo han de ser amados por nosotros: en primer lugar, para que nuestra caridad se conforme con la voluntad de Dios; segundo, porque estos bienes han de ser amados principalmente para nuestro máximo, sumo y mejor amigo que es Dios, según consta por el artículo precedente. Este fin siempre se obtiene, de un modo o de otro, porque es el fin universal de toda operación de Dios *ad extra*, que nunca falla. Por eso dice muy bien San Alberto Magno: «todo bien que produce Dios para nuestra utilidad, *se ordena por su naturaleza según el orden natural a la gloria de su bondad; y quiere que sea también por nosotros ordenado a su gloria*» [72]. En esta alabanza y gloria de Dios no puede darse mal o exceso alguno, según aquello: «Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas. Los que le ensalzáis, cobrad nuevas fuerzas; no os rindáis, que nunca llegaréis al cabo» [73].

De ahí derivó a la Liturgia de la Iglesia el himno de Santo Tomás:

«Alaba, Sion, al Salvador
alaba a su Guía y Pastor
con himnos y cantos;
esfuérzate cuanto puedas,
que excede toda alabanza
ni lo alabarás bastante» [74].

70. S. TOMAS, *In I Sent.*, dist. 1, divisio textus, ed. Mandonnet, pp. 30-31.
71. *Ibidem*, q. 3, p. 41. Cf. también q. 4, art. 2, p. 45, respecto de las virtudes naturales y sobrenaturales; pues «el uso es de las cosas ordenadas al fin».
72. SAN ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae*, I P., tract. 2, q. 12, memb. 1 ad 2, t. 31, p. 48b.
73. *Eclo.* 43, 32-33
74. S. TOMAS, *Sequentia de la Misa del Corpues Christi*, ed. Mandonnet, t. 4, p. 473.

Por tanto, para alabanza y gloria de Dios, todos estos bienes han de ser amados *absolutamente*. De ahí que el Concilio de Trento diga que los justos no pecan cuando «excitando su desidia y animándose a correr en el estadio miran al premio eterno, *glorificando ante todo a Dios en ello*» [75].

59. En cuanto al *fin secundario*, que es la utilidad de los hombres, es necesario distinguir: los bienes espirituales y sobrenaturales pertenecientes a la gracia santificante, han de ser amados *absolutamente* para nosotros y para nuestros prójimos en caridad, como la misma bienaventuranza o salvación eterna, porque de ellos nadie puede usar mal; y, además, van incluidos necesariamente en el amor caritativo con que nos amamos a nosotros mismos y al prójimo, para que seamos de Dios y vivamos en Dios.

Además, las cosas que caen absolutamente bajo la esperanza teologal y bajo la oración de petición, que es intérprete de la esperanza y del deseo del que espera también caen absolutamente bajo el amor de concupiscencia de la caridad. Ahora bien, estos bienes caen bajo la oración de petición, en cuanto absolutamente necesarios para la salvación. De ahí que diga S. Tomás: «Hay ciertos bienes de los cuales el hombre no puede usar mal; son los bienes que nos hacen felices y aquellos con que merecemos la felicidad. Son los que piden *absolutamente* en la oración los santos, conforme a aquello del Salmo 79, 4: *muestra* tu rostro y seremos salvos; o aquello otro del Salmo 118, 35: *condúceme* por la senda de tus mandamientos» [76].

Todos los demás bienes, tanto espirituales como corporales, como las gracias gratis dadas y los demás bienes naturales, han de ser amados por nosotros, *en cuanto útiles para obtener, conservar, y aumentar la gracia santificante, y, consiguientemente, para conseguir nuestra salvación eterna y la de nuestros prójimos*. De este modo caen bajo la esperanza teologal, bajo la oración y bajo el mérito [77], puesto que es lícito desearlos «como ciertos auxilios con los que somos ayudados a tender a la bienaventuranza, en cuanto que sirven para el sustento de la vida corporal y para ejercer orgánicamente los actos de virtud» [78]. Por eso «en tanto los pedimos a Dios, *en cuanto convienen para la salvación*» [79].

En ese sentido oraba Salomón a Dios diciendo: «no me des ni pobreza ni riqueza. Dame aquello de que he menester. No sea que harto te desprecie y diga: ¿quién es Yavé?, o que necesitado robe y blasfeme del nombre de mi Dios» [80]. «Nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él.

75. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.
76. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 83, 5.
77. Cf. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 17, 2 ad 2; 83, 6; I-II, 114, 10.
78. II-II, 83, 6.
79. *Ibidem*, ad 4.
80. *Prov*. 30, 8-9.

En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con esto contentos» [81]. «Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis, porque el mismo Dios ha dicho: no te dejaré ni te desampararé» [82]. Como eran las costumbres de Job, quien privado de casa y de hijos, «dijo: desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. Yavé me lo dio, Yavé me lo ha quitado. ¡Sea bendito el nombre de Yavé!» [83].

Según esto ora la Iglesia: «Oh Dios, Protector de los que en ti esperan, sin quien nada es válido, nada es santo; multiplica sobre nosotros tu misericordia, para que, siendo Tú nuestro rector y guía, *de tal modo usemos de los bienes temporales que no perdamos los eternos*» [84].

Lo expresa muy bien el Catecismo Romano del Concilio de Trento diciendo: «Pedimos primeramente las cosas divinas (las que directamente se refieren a Dios), y después las cosas necesarias para el cuerpo y para la vida del hombre. Bienes humanos necesariamente subordinados a los divinos, como esencialmente lo están todos los hombres a Dios, su último fin.

Y en tanto debe el hombre desear, pedir y usar los bienes terrenos, en cuanto Dios ha dispuesto en su providencia que tengamos necesidad de ellos para conseguir la vida eterna, el reino y la gloria del Padre.

Toda la oración del Padrenuestro está basada y animada de este espíritu de subordinación de todos los hombres y de todas las cosas a su fin último, que es Dios. Espíritu que debe presidir e inflamar siempre nuestra demanda de los bienes terrenos» [85].

«Podemos y debemos también pedir en nuestra oración los bienes del alma y de la inteligencia (ingenio, arte, ciencia, etc.), pero siempre igualmente *a condición de que nos sirvan para glorificar a Dios y salvar nuestras almas*. Mas lo que hemos de desear y pedir constantemente y sin limitación de ninguna clase, es *la gloria de Dios y todas aquellas cosas que pueden unirnos con nuestro sumo Bien*, como son la fe, el temor de Dios y su santo amor» [86].

«Hay dos géneros de beneficios —dice San Agustín—: temporales y eternos. Los temporales son la salud, las posesiones, el honor, los amigos, la casa, los hijos, la esposa y las demás cosas de esta vida en que peregrinamos... Los beneficios *eternos* son, en primer lugar, la misma vida eterna, la compañía de los ángeles, la ciudad celestial, la dignidad indefectible, el Padre y la Patria, aquél sin muerte, ésta sin enemigo. Estos beneficios po-

81. *I Tim.* 6, 7-8.
82. *Hebr.* 13, 5.
83. *Job*, 1, 21.
84. *Oración de la Misa del Domingo III después de Pentecostés.*
85. *Catecismo Romano*, IV P., Petición cuarta, n. 2, p. 654, Paris 1912.
86. *Ibidem*, IV P., De his quae petenda sunt, n. 5, pp. 590-591.

demos *desearlos con todo ardor, pedirlos continuamente,* no con muchas palabras, sino con toda intensidad. El deseo siempre ora, aunque la lengua calle. Si siempre deseas, siempre oras. ¿Cuándo dormita la oración? Cuando se enfría el deseo. *Pidamos,* por tanto, *con toda avidez* aquellos beneficios eternos, *busquemos con todo empeño* aquellos bienes y pidámoslos con seguridad. A quien los tiene le aprovechan y no pueden faltarle.

En cambio, los bienes *temporales* unas veces aprovechan, otras veces son impedimento. A muchos aprovechó la pobreza y perjudicaron las riquezas; a muchos aprovechó la vida privada y perjudicaron los honores; también a algunos aprovechó el dinero y la dignidad, al usar bien de ellos, mientras que a otros les perjudicó más su ausencia al usar mal de ella. Por tanto, hermanos, pidamos también estos bienes temporales *con moderación,* seguros de que si los recibimos, quien los da conoce lo que nos conviene.

Pediste, ¿y no se te concedió lo que pedías? Cree al Padre, que *si* te conviniese te lo habría dado. Haz la conjetura por ti mismo. Como es para ti tu hijo desconocedor de las cosas humanas, tal eres tú ante Dios, desconocedor de las cosas divinas. Mira a tu hijo ante ti pidiendo todo el día con llanto que le des la espada. Te niegas a dársela, no se la das; desprecias su llanto, para no tener que llorarle muerto. También llora, se aflige, para que le montes a caballo; y no lo haces, porque no puede dominarlo; lo tirará y lo matará. A quien niegas parte, le reservas el todo. A fin de que crezca y llegue a poseerlo todo con seguridad, no le concedes una pequeña parte peligrosa»[87].

«Pides riquezas, ¡oh hombre! ¡Cuántos se perdieron por ellas! ¿Cómo sabes que han de aprovecharte las riquezas? ¿Por ventura no se hallaban ocultos muchos pobres, y tan pronto como fueron ricos, al instante de aparecer en público, fueron presa de los fuertes? ¡Cuánto mejor se hallaban ocultos, cuánto mejor hubieran permanecido ignorados los que comenzaron a ser buscados, no por lo que eran, sino por lo que poseían! En esta vida, hermanos, os aconsejamos y exhortamos en el Señor a no pedir algo como incontrolable o incontrovertible, sino *lo que sabe Dios que os conviene.* Muchas veces lo que creéis que aprovecha, perjudica, y lo que creéis que os daña aprovecha. Estáis enfermos; no dictaminéis al médico los medicamentos que ha de recetar»[88].

Así, pues, «los bienes temporales, no sólo han de ser deseados en función de otra cosa [es decir, por los bienes espirituales y eternos], sino que también se han de desear con cierta medida, es decir, en la medida en que son necesarios para la vida presente»[89].

87. San Agustín, *Sermón* 80, n. 7, t. 7, col. 432.
88. San Agustín, *Enarración sobre el Salmo* 53, n. 5, t. 5, col. 658.
89. S. Tomás, *In IV Sent.,* dist. 15, q. 4, a. 4, qla. 2, ed. Moos n. 645.

60. *Prueba de la tercera parte* (lo que ha de ser primaria y secundariamente amado en caridad —cf. supra, n. 53—).

Así como en el objeto directo de caridad se distinguía un doble objeto material, amable de suyo, uno primario y otro secundario, lo mismo debe hacerse con el objeto indirecto. Tanto si consideramos el fin principal *cui* (personal) de los objetos indirectos, esto es, la gloria de Dios, como el fin secundario, es decir la utilidad de los hombres, estos bienes que deseamos en caridad para los amigos se pueden distinguir correctamente en *principales* y *secundarios*, y esto en sentido múltiple.

61. a) Porque los bienes principales son los bienes del alma, es decir los bienes espirituales, mientras que los bienes del cuerpo o corporales son secundarios, a los cuales hay que agregar los bienes exteriores. Pues los bienes espirituales son mejores que los corporales. Consiguientemente con aquellos se glorifica más a Dios que con éstos; y, a su vez, los bienes espirituales son más útiles al hombre que los bienes materiales, ya que por aquéllos el hombre posee a Dios o es capaz de poseerlo.

Escribe San Agustín a este propósito: «Eres hombre; tienes cuerpo y alma. Te pregunto qué se lo que más quieres de tu mismo cuerpo. Pienso que en tu cuerpo no encuentras nada más querido que los ojos. Finalmente, quienes aman mucho a un hombre dicen: te amo como a mis ojos. Vayamos por pasos en la demostración de ello. En tus miembros nada te es más querido que los ojos.

Presta ahora atención a tus tesoros; presta atención a lo que guardas. Si uno te dijese: o me das lo que guardas en la tierra o te arranco los ojos. ¿Acaso no darías todo antes que los ojos? Lo darías todo por no quedar ciego entre tus riquezas; pues no poseerías lo que ya no podrías ver. Ciertamente con tu avaricia posees el oro, una pequeña parte extraña de la tierra; pero con tus ojos posees el cielo, con tus ojos miras el sol, con tus ojos consideras los astros, con tus ojos posees el mundo. ¿Para qué hablar más? Pregúntate a ti mismo y te responderá tu alma en nombre de tu cuerpo: dalo todo; conserva mis ventanas. Esto te dice tu alma: tengo mis ventanas en tu cara; por ellas veo esta luz; da el oro antes de cerrar mis ventanas. Das, pues, todo antes que tus ojos.

Ciertamente no tienes nada más querido que los ojos; nada, por supuesto, pero en el cuerpo. Pues puedo mostrarte algo que te es más querido que los ojos; ahora lo confesarás: aquel *a quien* hablo te es más querido que tus ojos. Aquel *a quien* hablo —digo—, no aquello con lo que hablo: por el oído llego a la mente, por el oído excito la mente, con el sonido hablo a la mente, exhorto a la mente, educo la mente. Pregunto a la misma mente sobre ella misma, e interrogo al hombre de este modo: antes te pre-

guntaba si, queriendo alguien quitarte los tesoros y los ojos, una de las dos cosas, elegirías los ojos, y que perderías, sintiéndolo mucho, antes los tesoros que los ojos. Bien, ahora te pregunto sobre los mismos ojos. Si se pueden tener ambas cosas, los ojos y la mente, feliz con ello; si no es posible tener ambas cosas, y hay que escoger una, elige lo que es mejor, pierde los ojos del cuerpo o la mente. Si pierdes la mente, te convertirás en bestia; si pierdes los ojos, conservarás la mente y serás hombre. Habla, elige lo que quieras. ¿Qué prefieres ser, hombre ciego o bestia vidente?

Aclamasteis, elegisteis: ¿dónde visteis lo que elegisteis? ¿Qué os mostré para que clamaseis? ¿Hermosos colores o bellas formas, oro o plata? ¿Acaso os mostré algunas piedras preciosas? Nada de eso; sin embargo, clamasteis y clamando habéis significado que habéis elegido. Con lo que visteis lo que elegisteis es la misma *mente* a la que hablo» [90].

62. b) Porque los bienes principales son los bienes sobrenaturales, mientras que son secundarios los bienes naturales. Pues, como dice el mismo San Agustín, «la gracia de Dios supera no sólo todos los astros y todos los cielos, sino también todos los ángeles» [91]; «diría que es mayor que el cielo y la tierra y que todo lo que en ellos se contempla» [92]. De ahí que «la fe excede *incomparablemente* a todo el mundo» [93].

Por eso escribe también San Alberto Magno: «la menor gracia llena la naturaleza y la sobrepasa, porque la menor gracia eleva a la naturaleza sobre sí misma» [94]. Y Santo Tomás: «el bien de la gracia de uno es mayor que el bien de naturaleza de todo el universo» [95].

En realidad, la vida eterna no es cosa de la naturaleza, sino de la gracia, según aquello de San Pablo: «la vida eterna por gracia de Dios» [96]. Y la vida eterna es preferible a todos los bienes naturales, según aquello de Jesucristo nuestro Señor: «¿qué aprovecha al hombre si gana el mundo entero, pero pierde su alma? ¿O por qué cosa cambiará el hombre su alma?» [97].

63. c) Porque los bienes principales son los bienes de gloria, mientras que son secundarios los demás bienes, incluidos los sobrenaturales y las gracias de la vida presente. Pues los bienes de la gloria se comparan a los

90. San Agustín, *Sermón 20 gulferbytano*, ed. Germán Morin, nn. 1-2, Miscell. Agost., t. II, p. 305, 2-37.
91. San Agustín, *contra duas epistolas pelagianorum*, lib. II, cap. 6, n. 12, t. 13, col. 544.
92. *In Evangelium Ioannis tractatum* 72, n. 3, t. 4, col. 910.
93. *Enarración sobre el Salmo* 72, n. 24, t. 5, col. 1014.
94. San Alberto Magno, *III Sent.*, dist. 3, a. 10 ad 2, t. 27, p. 77b.
95. S. Tomás, *Suma Teológica*, I-II, 113, 9 ad 2.
96. *Rom.* 6, 23.
97. *Mt.* 16, 26.

bienes de esta vida como lo perfecto a lo imperfecto, según aquello del Apóstol: «cuando venga lo perfecto se evacuará lo que es parcial» [98]. Por eso dice Santo Tomás que la gloria «no es otra cosa que la gracia consumada» [99], como el varón es el hombre perfectamente desarrollado, no el niño [100]. Los bienes de la gloria son eternos, inamisibles, beatificantes; los bienes de esta vida son aun transitorios, amisibles, aún no plenamente saciativos.

La mínima gloria es más que la mayor gracia de esta vida. Pues o se toma la gracia por los dones sobrenaturales que son propios de esta vida y cesan en el cielo, como son las gracias gratis dadas, la fe y la esperanza; y entonces, debido a la imperfección que entrañan, no pueden alcanzar el mínimo de gloria; o se toma por aquellos dones que permanecen en el cielo, como son la caridad, los dones del Espíritu Santo y otras cosas de este orden, y entonces, en cuanto al acto y modo de obrar, están incomparablemente por debajo de las mismas virtudes en estado de gloria, y así por más que se intensifique el acto y el modo de obrar en esta vida nunca llegará a la mínima intensidad y modo de obrar del cielo, puesto que se trata de cantidades o perfecciones de otro orden [101]. Efectivamente en el cielo el corazón del hombre está, por la caridad, total y actualmente y siempre en Dios, sin interrupción alguna ni disminución: lo cual no es posible en esta vida, «en la que es imposible, debido a la debilidad de la vida humana, pensar en Dios siempre en acto y amarlo continuamente» [102].

64. d) Los bienes principales son los que pertenecen a la bienaventuranza formal esencial; son secundarios los que se refieren a la bienaventuranza formal accidental. Existe efectivamente una doble bienaventuranza formal sobrenatural: una esencial y otra accidental. División que puede entenderse de dos maneras: una, *por parte del sujeto bienaventurado y de los bienes de que está dotado y de los que disfruta*; y de este modo la bienaventuranza del alma es *esencial*, puesto que es el sujeto principal de la bienaventuranza y capaz del principal objeto beatificante, que es Dios, mientras que la bienaventuranza del cuerpo es *accidental*, puesto que el cuerpo es sujeto secundario y extensivo de la bienaventuranza en cuanto a sus objetos secundarios, que son los bienes corporales proporcionados a él; puede entenderse también *por parte del objeto solamente* respecto del mismo sujeto *quo*, esto es, respecto del alma, y así la bienaventuranza *esencial* es la posesión de Dios, mientras que la *accidental* es la posesión de los demás

98. *I Cor.* 13, 10.
99. S. Tomas, *Suma Teológica*, I, 95, 1, obj. 6.
100. Cf. *I Cor.* 13, 11.
101. S. Tomas, *Suma Teológica*, I-II, 67, 3-6; II-II, 24, 7 ad 3.
102. II-II, 24, 8.

bienes distintos de Dios. En este sentido escribe Santo Tomás: «La gloria comprende el premio de los santos, que es doble, el gozo *esencial* que tienen de la divinidad, y el gozo *accidental* que tienen de cualquier bien creado» [103].

65. Ahora bien, bajo ambos aspectos la bienaventuranza formal esencial es el *objeto material indirecto principal de la caridad.*

En el primer sentido, primero, porque toda la fuerza y razón de ser de la bienaventuranza del cuerpo deriva de la bienaventuranza del alma, de la que emana como por natural resultancia; y, segundo, porque la bienaventuranza del cuerpo es muy poca cosa en comparación con la bienaventuranza del alma. Ambas razones las aduce S. Tomás al escribir: «Aunque la gloria del cuerpo sea algo arduo en comparación a la naturaleza humana, no lo es respecto de quien tiene la gloria del alma, no sólo porque la gloria del cuerpo es muy poca cosa respecto de la gloria del alma, sino también porque quien tiene la gloria del alma ya tiene causa suficiente de la gloria del cuerpo» [104].

En el segundo sentido, también, porque la bienaventuranza formal esencial excede incomparablemente a la bienaventuranza formal accidental, pues del mismo modo que Dios excede sin comparación a todos los bienes creados, así la posesión de Dios excede sin comparación la posesión de las criaturas, aunque se tomen todas juntas.

Además, la bienaventuranza formal esencial es el último fin *quo* de toda la vida humana, y, por tanto, amable sobre todas las cosas, y ha de ser amada con amor de concupiscencia tanto para nosotros mismos como para nuestros prójimos, y a ella se ordenan como a último fin *quo* todas las potencias y todas las virtudes y todas las gracias.

Para mayor claridad de lo mismo recordemos la división que hace San Agustín de los bienes en *grandes, medios* y *mínimos.* Los grandes son las virtudes; los medios son las potencias naturales del alma; y los mínimos son los bienes exteriores. «Por tanto, las virtudes, *por las que vivimos rectamente son grandes bienes*; las especies de los distintos cuerpos, *sin los cuales se puede vivir rectamente, son bienes mínimos*; mas las potencias del alma, *sin las cuales no se puede vivir rectamente, son bienes medios.* De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, medios y mínimos, uno puede usar bien, pero también puede usar mal; por eso de la virtud nadie usa mal, porque la obra de virtud es el uso de aquellos bienes de los que podemos no usar bien. *Ahora bien nadie usa mal usando bien.* De ahí que la abundancia y magnitud de la bondad de Dios haya otorgado no sólo

103. *IV Sent.,* dist. 12, q. 2, art. 1, qla. 2, n. 171.
104. II-II, 18, 2 ad 4.

bienes grandes, sino también medios y mínimos. *Su bondad ha de ser más alabada por los grandes bienes que por los medios, y más por los medios que por los mínimos; pero más por haberlos otorgado todos juntos* que por haber otorgado algunos»[105].

Advierte Santo Tomás que «esta división del bien es según su cantidad no absoluta, sino *en comparación al hombre*: de ahí resulta que un mismo bien caiga bajo distintos miembros según las diversas comparaciones. Así las potencias naturales del hombre, si se comparan con aquel a quien pertenecen, son bienes medios, porque sin ellas no se puede vivir bien; pero si se comparan con otro caen bajo los bienes mínimos, puesto que el hombre puede vivir bien sin el auxilio de otro hombre.

Esta división se toma *según los diversos grados de aproximación a la última perfección del hombre, que consiste en la operación perfecta, según la cual se vive bien.*

Para ello el hombre se ayuda de algunas cosas como *instrumentalmente*, según dice Aristóteles en el libro I de la Etica, cap. 12, como son los bienes de fortuna, que no pertenecen necesariamente al recto vivir, puesto que sin ellos se da vida recta; pero entonces ayudan a bien vivir, para que el hombre obre *más fácilmente* como apoyado en estos recursos.

Otras cosas concurren *de suyo* a vivir rectamente *suministrando la sustancia del acto*, y éstas se enumeran entre los *medios* buenos sin los cuales se vive rectamente, pero, sin embargo, con ellos alguno puede vivir perversamente.

Otras, finalmente, concurren a la vida recta *como dando la perfección al mismo acto recto, informando al mismo*, como son los actos de las virtudes y de las gracias; y a éstos se les llama *grandes* bienes, porque son los más próximos a la operación perfecta, donde está la última perfección del hombre», que es realmente su bienaventuranza formal cuando versa sobre el mismo Dios»[106]; y verdaderamente no solamente es un bien grande, sino *el bien sumo, inherente al hombre.*

66. Tal bien ha de ser amado por sí mismo y sobre todas las cosas con amor de concupiscencia, mientras que los demás bienes han de amarse en orden a él, porque sólo son amables con este género de amor. Escribe a este propósito Santo Tomás: «Hay un doble bien amable. Uno que se ama con amor de *benevolencia*, cuando queremos el bien de alguno por sí mismo, tal como amamos a los amigos, aunque no esperemos recibir nada de ellos. Otro el que se ama con amor de *concupiscencia*, y éste o es el bien

105. SAN AGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 19, n. 50, t. 1, col. 759.
106. *In II Sent.*, dist. 27, expositio textus, ed. Mandonnet, t. II, p. 711. Véase también *I Sent.*, dist. 1, expositio textus, & Deinde quaeritur de hoc quod dicit: nos sumus quasi inter utrasque constituti, ed. Mandonnet, t. I, p. 47.

que hay en nosotros o aquel del que nos sobreviene algún bien a nosotros, al modo como amamos la delectación o el vino en cuanto que produce la delectación.

Todo lo que se ama con amor de *concupiscencia no puede ser lo último que se ama*, puesto que se ama por el bien de otro, es decir, de aquel para quien se desea; pero lo que se ama con amor de *benevolencia puede ser lo último que se ama.*

Por consiguiente, la bienaventuranza creada que se da en nosotros [bienaventuranza formal] no se ama sino con amor de *concupiscencia*. De ahí que su amor lo refiramos *a nosotros* y, consiguientemente, *a Dios, puesto que a nosotros mismos nos hemos de ordenar a Dios; y así la bienaventuranza no puede ser el último bien amado: es, sin emabrgo, lo último deseado por lo mismo que es el mayor bien que nos sobreviene por la unión con Dios, y de ahí que se diga que es buscado y deseado por sí, pues incluye ambas cosas todo aquello que se ama con amor de concupiscencia.* Pues aunque se desee [concupiscatur], sin embargo es lo mismo desear a Dios y al mayor de los bienes que nos proviene de El, como es lo mismo desear el vino y el efecto del vino en nosotros, que es el gusto» [107].

Es lo mismo que sintetizó en la Suma Teológica con estas palabras: «la bienaventuranza [formal] es máximamente amada como bien *deseado*; pero el amigo es amado como aquél *para quien* se desea el bien, y así también el hombre se ama a sí mismo. Por eso no es la misma la razón de amor en uno y otro caso» [108].

Pero sería contrario a la razón y a la misma naturaleza de la virtud el que el hombre desease los bienes superiores por los inferiores, por ejemplo, los espirituales por los corporales, los sobrenaturales por los naturales, los eternos por los temporales, el fin por los medios. Y así es contrario a la razón de la caridad, en cuanto que es virtud teológica y sobrenatural, el que uno tome algún bien temporal como fin del mismo amor. «Sin embargo, puede poner el ojo en el premio tomando la bienaventuranza creada [formal] como fin del *amor*, no como fin del *amado*, pues esto no es contrario a la razón de la amistad ni a la razón de la virtud, puesto que la bienaventuranza [formal] es el fin de las virtudes» [109]. A Dios, por tanto, «se le ha de servir sin miras al premio, de modo que se tome el premio como fin de *lo que se ama* y *a quien* se sirve, sino que se tome como *fin del mismo servicio y del amor*» [110].

107. *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, qla. 1 ad 3.
108. *Suma Teológica*, I-II, 2, 7 ad 2.
109. *In III Sent.*, dist. 29, art. 4, n. 53.
110. *Ibidem*, ad 2. n. 55.

No importa mucho que bajo el nombre de bienaventuranza formal esencial se entienda su esencia metafísica o su esencia física. Pues si entendemos la esencia metafísica de esta bienaventuranza, habría que amarlo todo con amor de concupiscencia en orden al acto de visión facial e intuitiva de la divina esencia, incluso el mismo amor y gozo beatíficos. Y si entendemos la esencia física, habría que desear en caridad todos los bienes, tanto naturales como sobrenaturales de este mundo, y, además, todos los bienes que comprende la bienaventuranza accidental del cielo, tanto del cuerpo como del alma, en orden a la posesión de Dios por el acto de visión y amor beatíficos, de modo que la misma caridad de la tierra se ame por la caridad del cielo, como lo imperfecto por lo perfecto.

En el cielo son del todo inseparables la visión y el amor de Dios, lo mismo que la visión de la esencia divina y de las divinas personas. Y como el amor no es abstractivo, sino que se dirige a la cosa amada tal como es en sí, habrá que decir más bien que aquí bajo el nombre de bienaventuranza esencial habrá que entender su esencia física, que comprende la visión y el amor fruitivo del mismo Dios. De ahí que diga Santo Tomás que «la visión... y la caridad... pertenecen al premio substancial» [111].

Art. 3.—Sobre el objeto indirecto accidental o cosas a odiar por caridad

67. Hasta aquí hemos tratado de lo que es de suyo (*per se*) objeto de caridad, es decir, de lo que ha de amarse positivamente, bien con amor de amistad, como las personas, bien con amor de concupiscencia, como las cosas. Resta, pues, considerar su objeto *accidental* (*per accidens*), que son los males opuestos a la misma caridad, que son los males morales o culpa, no los males meramente físicos ni los penales. Pues así como la falsedad o el error es objeto accidental de ciencia, como, por ejemplo, los sofismas son objeto accidental de la Lógica, así la malicia o el pecado es objeto accidental de la virtud a la que se opone, porque no se refiere a ella como algo a proseguir, sino como algo a rechazar y evitar, y así cae accidentalmente bajo su ámbito. Efectivamente la verdadera ciencia se salva en la sola consideración de la verdad, aunque no fuese posible falsedad alguna; y se tendría verdadera y perfecta virtud con solas operaciones buenas, aunque no hubiese posibilidad de pecado, como es claro en el caso de Jesucristo, de la Santísima Virgen y de los bienaventurados. Por eso se dice que la misma potencia y el mismo hábito son de los opuestos o contrarios, aunque no del mismo modo, sino de modo contrario: como la voluntad es del

111. *I Sent.*, dist. 15, q. 5, art. 1, qla. 3.

bien y del mal, aunque es del bien como apetecible y del mal como aborrecible [1].

Y como un opuesto se dice de tantos modos como su correlativo opuesto [2], parece que debe distinguirse un doble objeto accidental de la caridad: uno la persona, objeto de odio de enemistad, y otro las cosas, objeto de odio de abominación. Pues como hay un doble amor, uno a las personas, que se llama de amistad, y otro a las cosas, que queremos para las personas y que llamamos de concupiscencia; así también hay un doble odio, uno de las personas, que se opone directamente al amor de amistad y se llama, por eso, odio de enemistad; y otro de las cosas de las personas, que se opone directamente al amor de concupiscencia al abominar tales cosas, y por eso se llama odio de abominación.

Escribe muy bien a este propósito Cayetano: «así como el amor se considera de dos maneras, a saber, según la concupiscencia y según la amistad, y según la concupiscencia se dirige a la cosa deseada mientras que según la amistad se dirige hacia la persona para quien se desea la cosa; así también el odio se toma de dos maneras: según la abominación y así se dirige a la cosa contraria, y según la enemistad y así se dirige a la persona para quien deseamos el mal. Esta diferencia de los términos ha de entenderse formalmente; esto es, que la persona como tal es objeto de odio de enemistad, y la cosa como tal es objeto de odio de abominación, lo mismo que ocurre con el amor de concupiscencia y de amistad», es decir que la persona se toma en cuanto tal, no como una cosa o una naturaleza [3].

68. Así, pues, lo mismo que amamos en caridad directamente y con amor de amistad a las personas bienaventuradas, en acto o en potencia, como lo son Dios, nosotros mismos y nuestros prójimos, así también debería parecer que en caridad y accidentalmente habría que odiar con odio de enemistad a las personas excluidas definitivamente, en acto o en potencia, de la bienaventuranza, como son los demonios y los hombres condenados.

Esto podría sostenerse bien entendido, en el sentido de considerar a los demonios y a los hombres condenados formalmente en cuanto tales, condenación que afecta a sus *personas*, puesto que se trata de una condena *personal*, debida a sus pecados *personales*; pero mejor se diría que la ca-

1. Cf. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 8, 1 ad 1; 54, 2 ad 1; 54, 3 ad 1; I, 75, 6; 77, 3 ad 2. A veces llama objeto *accidental* de caridad a los bienes temporales, en contraposición a los bienes de gracia, que serían los objetos esenciales o *per se* de la caridad. Cf. *III Sent.*, dist. 30, art. 1 ad 4, n. 17; *Suma Teológica*, II-II, 83, 11.
2. ARISTOTELES, *I Topic.*, cap. 13, n. 8; S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 92, 2 ad 1.
3. CAYETANO, *In II-II*, q. 34, art. 2, n. 1.

ridad no emite este acto de odio hacia ellos. Efectivamente, su persona no es algo gratuito, sino natural, que pertenece a su substancia, lo mismo que su naturaleza. Es más, las cosas naturales substanciales permanecen íntegras en los demonios y en los condenados. Y en este sentido son criaturas de Dios. Por tanto, si su naturaleza no ha de ser odiada en caridad, según vimos anteriormente, con mayor razón no se ha de odiar su persona natural o física u ontológica, ya que la persona designa a la naturaleza o substancia intelectual totalmente completa y terminada y que, por tanto, añade cierta perfección substancial a la naturaleza. Y, sin embargo, en el odio de enemistad se odia a la misma persona del enemigo en cuanto tal. Por tanto no parece que la caridad pueda emitir tal acto de odio, de modo que quiera positivamente para los demonios y condenados todos los males, como desea, por el contrario, toda clase de bienes para los bienaventurados.

Siendo ello así, hay que decir que la caridad, así como ama con solo amor de concupiscencia la naturaleza y la persona de los demonios y de los condenados, sólo odia con odio de abominación su malicia y pecados, que son accidentes de los mismos. Sólo de este modo se pueden salvar simultáneamente ambas afirmaciones.

Cuando algunas almas santas o espirituales, tentadas y perseguidas por los demonios, dijeron que sentían hacia ellos odio personal o de enemistad, especialmente hacia su príncipe Bellzebub, esto debe entenderse formalmente, esto es, reduplicativamente en cuanto demonios y con cierta exageración y a modo de personificación del máximo odio de abominación de su actividad contraria a Dios. En este sentido parece que han de entenderse estas palabras de San Agustín: «Tenemos un enemigo a quien nunca se nos manda amar, que es el diablo. Amarás a tu prójimo, el hombre; y odiarás a tu enemigo, el diablo» [4].

Mas al margen de este odio han de estar las almas del limbo de los niños, que, después de la resurrección de los cuerpos, serán plenamente hombres; porque estas almas no han pecado ni pecan con pecado personal ni son contrarias al reino de Dios como los demonios. Sin embargo, no son propiamente hablando prójimos nuestros, y, por tanto, han de ser amadas en caridad con solo amor de concupiscencia como criaturas de Dios, para su honor y gloria.

69. *Por tanto sólo quedan como objetos accidentales de caridad, a odiar con odio de abominación, todos los pecados, tanto los propios como los de todos los prójimos que existieron, existen o existirán desde el principio hasta el fin del mundo.*

4. SAN AGUSTIN, *Sermón* 149, n. 16, t. 7, col. 709-710.

Digo *existieron*, para comprender también los pecados de los demonios y de los hombres condenados, que *fueron* nuestros prójimos cuando vivían en este mundo. Bajo el nombre de pecados entendemos no sólo los pecados mortales, sino también los veniales y hasta el pecado original. Escriben a este propósito los Salmanticenses: «El objeto secundario de la caridad admite una doble diferencia. Uno pertenece de suyo (*per se*) a la caridad, en el que se encuentra y resplandece la razón formal (*sub qua*) de la misma, que es la bondad divina. Otro es accidental (*per accidens*), en el cual no se encuentra aquella razón formal ni es algo perteneciente al objeto formal *quod*, es decir, a Dios, sino que le es más bien contrario, como es el *pecado* y el error. Por tanto, el objeto secundario de la caridad sólo comprende de suyo (*per se*) lo que hay de perfección en las criaturas; pero en cuanto prescinde del objeto esencial y accidental (*tam per se quam per accidens*) también incluye el pecado, al que contraría y pretende anular la caridad» [5]

Ahora bien, estos males caen bajo la caridad en un triple sentido: primero, como objeto de odio de abominación y detestación; segundo, como males a reparar satisfaciendo por ellos; tercero, como males a evitar e impedir con celo. En los dos primeros sentidos la caridad mira a los pecados ya hechos o cometidos; en el tercero, a los pecados futuros o posibles.

70. a) *Odio de detestación o abominación al pecado por caridad*. Pues como escribe Santo Tomás, «el fervor de la dilección lleva consigo *necesariamente* unido el *odio de lo contrario*; y por tanto el fervor de la dilección no obra la abolición de la culpa sin la *detestación* del pecado, que responde directamente a la remisión de la culpa» [6].

Y en otra parte: «la dilección no puede darse *sin la detestación* de aquello que separa de Dios, y, por tanto, en la justificación se requiere, además del movimiento de amor a Dios, la *detestación* del pecado» [7].

Y con más claridad y precisión: «*a la misma virtud pertenece proseguir uno de los opuestos y rehuir el otro*; y así como a la *caridad* pertenece amor a Dios, también le pertenece *detestar* los pecados que separan al alma de Dios» [8].

Es lo que enseñó abiertamente el Concilio de Trento, pues al describir el modo de preparación a la justificación, enseña que los pecadores por el mismo hecho de que «empiezan a amar a Dios como fuente de toda justicia, se mueven por lo mismo a detestar con algún odio los pecados» [9], de modo que la contricción perfecta implica odio de la anterior vida, y nace

5. Salmanticenses, *De caritate*, disp. 2, dub. 1, n. 6, p. 48b, ed. Palmé, t. 12.
6. S. Tomas, *In IV Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 3, qla. 4 ad 1, n. 110.
7. *De Veritate*, 28, 5 ad 1.
8. *Suma Teológica*, I-II, 113, 5 ad 1.
9. Concilio de Trento, Ses. 6, cap. 6, Denz. 798.

de una profunda detestación de los pecados y de un cierto odio vehemente de la vida anterior [10].

De ahí que se lea en los Salmos: «Detesto la doblez de corazón y amo tu ley... Por eso amo yo tus mandatos, más que el oro, que el oro purísimo. He procedido rectamente conforme a tus preceptos y he odiado todo camino falso... Odio y abomino la falsedad y amo tu ley» [11]. «Aborreced el mal los que amáis a Yavé» [12]. Y San Pablo, hablando de la caridad, dice: «Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal, adhiriéndoos al bien» [13].

«No dice —comenta San Agustín—: odié a los inicuos y amé los justos, u odié la iniquidad y amé tu ley; sino que, después de decir: odié a los inicuos, dice el por qué añadiendo: y amé tu ley, para demostrar que en los hombres inicuos no odiaba la naturaleza por la que son hombres, sino la iniquidad por la que son enemigos de la ley que ama» [14].

Efectivamente, «cada hombre inicuo, *en cuanto inicuo ha de ser odiado; pero en cuanto hombre ha de ser amado*: de este modo argüimos contra aquello que rectamente odiamos en él, con lo que pueda liberarse aquello que en él rectamente amamos, esto es, la misma naturaleza humana, emendando el vicio. Esta es la regla —digo—: que odiemos al enemigo por *lo malo* que hay en él, y que amemos al enemigos por lo que hay *de bueno* en él, esto es, la naturaleza racional y sociable» [15]. «Como si fuesen dos cosas el hombre y el pecador. Lo que oyes, *hombre*, lo hizo Dios; lo que oyes, *pecador*, lo hizo el hombre mismo. Quita lo que hiciste, para que Dios salve lo que hizo El. Es necesario que odies en ti tu obra para que ames en ti la obra de Dios» [16]. «Se habla de dos cosas: el hombre y el pecador. Al hombre lo hizo Dios; al pecador lo hizo el mismo hombre. Perezca lo que hizo el hombre; sálvese lo que hizo Dios» [17].

Es lo mismo que sintetizó en la Regla diciendo: «y esto que dije de no fijar los ojos obsérvese también diligente y fielmente en los demás pecados que encontréis, prohibáis, juzguéis, comprobéis y juzguéis, *con amor de los hombres y odio de los vicios*» [18].

Sobre este pasaje de San Agustín escribe el Venerable Humberto de Roma: «y en verdad que el pecado ha de ser odiado por los buenos, pues

10. Concilio de Trento, Ses. 14, cap. 4, Denz. 897.
11. *Salmo* 118, vv. 113, 127-128, 163.
12. *Salmo* 96, 10, que en la nueva versión dice: «El Señor ama a los que odian el mal».
13. *Rom.* 12, 9.
14. San Agustin, *Enarración sobre el Salmo* 118, Sermón 24, n. 1, t. 6, col. 708.
15. San Agustin, *Contra Faustum Manichaeum*, lib. 19, cap. 24, t. 10, col. 391.
16. *In Ioannem tractatus* 12, n. 13, t. 4, col. 516.
17. *Sermón* 13, n. 8, t. 7, p. 81.
18. *Regula*, n. 7, t. I, col. 1011.

nuestro Dios no odia sino el pecado y lo odia al máximo. Por eso sus amigos también deben odiarlo sumamente, según aquello del Salmo 96, 10: quienes amáis al Señor odiad el mal, como El lo odia» [19]. «*Lo amas a El, debes odiar lo que El odia*» [20].

71. b) *Satisfacción reparadora por los pecados,* y esto bien asumiendo las penas debidas o tolerándolas, o bien practicando actos de amor y de alabanza hacia Dios con más intensidad y fervor, con lo que se consigue una gran consolación de su Corazón Sacratísimo. A todo ello invitaba urgentemente Pío XI en la Encíclica *Miserentissimus Redemptor* del 8 de mayo de 1928.

«Pues si lo primero y principal en la consagración es que el amor de la criatura corresponda al amor del Creador, de ahí se sigue espontáneamente que el olvido negligente o la ofensa son ciertas injurias al Amor Increado que deben ser *compensadas*; deber que solemos llamar *reparación*» [21].

Ante todo, pues, «ofrezcamos dones y sacrificios por los pecados» [22], asociados a su pasión, muerte y sacrificio, llevando todos los días nuestra cruz con Cristo y en pos de Cristo, «llevando siempre en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús» [23], sepultados con Cristo e injertados en El por la semejanza de su muerte [24], no solamente crucificando nuestra carne con los vicios y las concupiscencias [25], evitando la corrupción de la concupiscencia del mundo [26], sino también manifestando la vida de Jesús en nuestros cuerpos [27], hechos partícipes de su sacerdocio.

«Pues así como la consagración profesa y fortalece la unión con Cristo, así la expiación comienza esa misma unión lavando las culpas, la perfecciona participando de las pasiones de Cristo, y la consuma ofreciendo víctimas por los hermanos. Y ésta fue la intención del misericordioso Jesús cuando quiso manifestarnos su Corazón llevando *las señales de la pasión* y ostentando las *llamas del amor, para que por ello conjeturásemos la malicia infinita del pecado, y admirando así la caridad infinita del Reparador, detestemos con más vehemencia el pecado y correspondamos más ardientemente a su caridad*» [28].

De ello resultará no sólo que nos abstengamos de todo pecado como del mayor mal, sino también que nos entreguemos totalmente a la voluntad de

19. HUMBERTUS DE ROMANIS, *Opera de vita regulari*, t. I, p. 350, Romae 1888.
20. SAN AGUSTIN, *Enarración sobre el Salmo* 96, n. 15, t. 6, col. 327.
21. PIO XI, *Miserentissimus Redemptor*, Acta Pii XI, t. 4, pp. 100-101
22. PIO XI, *l. c.*, p. 104.
23. *II Cor.* 4, 10.
24. *Rom.* 6, 4-5.
25. *Gal.* 5, 24.
26. *II Petr.* 1, 4.
27. *II Cor.*, 4, 10.
28. PIO XI, *l. c.*, p. 106.

Dios y «nos esforcemos en *resarcir* la lesión del honor de la divina majestad no solamente con oración continua, sino también con mortificaciones voluntarias y la paciente tolerancia de las eventuales contrariedades, y llevando, finalmente, toda la vida con este sentido de *expiación*» [29].

También se le debe *consolar con actos de caridad y de las demás virtudse.* «Porque si el alma de Cristo se entristeció hasta la muerte por los pecados, incluidos los nuestros *previstos* en el futuro, no hay duda que también entonces tuvo algún *consuelo* por nuestra *reparación, también prevista,* cuando le apareció el ángel del cielo [30], a *consolar* su Corazón oprimido por el tedio y la angustia. De este modo aquel Corazón sacratísimo, que sigue siendo ultrajado por los pecados de los hombres ingratos, también ahora, de un modo tan real como admirable, puede y debe ser *consolado* por nosotros, cuando, según se lee en la Liturgia, el mismo Cristo se queja por boca del Salmista de ser abandonado por los amigos (Salmo 68, 21): el oprobio me destroza el corazón y desfallezco; esperé que alguien se compadeciese y no hubo nadie; alguien que me consolase y no lo hallé» [31].

Esto se debe a la unión de la caridad con la que están compenetrados la Cabeza y los miembros del cuerpo místico de Cristo [32], «porque *la caridad hace de dos uno por el afecto, sobre todo la dilección de caridad.* Por tanto, así como uno puede por sí mismo satisfacer a Dios, también puede hacerlo por otro, sobre todo cuando fuere necesario. Pues también la pena que sufre el amigo por uno se siente como si padeciese personalmente; y así no está libre de pena mientras se compadece del amigo, y esto tanto más cuanto que él es la causa de que el amigo padezca. Es más, el afecto de caridad en el que padece por el amigo hace la satisfacción más acepta a Dios que si padeciese por sí mismo, pues esto obedece a una caridad generosa, mientras que aquéllo responde a una necesidad. De donde resulta que uno puede satisfacer por otro cuando ambos viven en caridad. Es lo que el Apóstol dice en Gal. 6, 2: uno lleve las cargas del otro y así cumpliréis la ley de Cristo» [33].

72. c) *Celo de la gloria y honor de Dios y de la salvación de las almas para impedir y evitar los pecados.* El término *celo,* del latín *zelus,* que viene, a su vez, del griego ζῆλος, etimológicamente significa ardor, fervor, ebullición, conforme a la significación del verbo original ζηλόω, arder, abullir. En el *uso* real de la palabra se ha aplicado a significar la *vehemencia e intensidad del amor por la que el amante no sufre ni tolera nada contrario a la*

29. *Ibídem,* pp. 112-113.
30. *Luc.* 22, 43.
31. PIO XI, *l. c.,* pp. 108-109.
32. *Ibídem,* pp. 105, 109.
33. S. TOMAS, *III Contra Gent.,* cap. 158 in fine.

persona amada. En ese sentido define bien el celo Santo Tomás diciendo que es «un amor *intenso* que no sufre participación en la persona amada [celo de amor de concupiscencia], o que no tolera el mal de la persona amada [celo de amor de amistad]» [34]; o más universalmente: «El celo propiamente dice cierta intensidad del amor, por la que quien ama intensamente no aguanta nada que se oponga a su amor» [35]. «Pues es manifiesto que cuanto más intensamente tiende una facultad a su objeto más fuertemente repele todo lo que le es contrario. Por tanto, como el amor es cierto movimiento del amante al amado, como dice San Agustín en el libro de las 83 cuestiones, q. 35, ML. 40, 23, el amor intenso procura excluir todo lo que le repugna» [36].

Pero más allá de este oficio de repeler y excluir lo contrario, el celo ejerce también el *oficio de aumentar, dilatar y propagar el bien del amigo.*

73. Si se atiende, pues, al *primer oficio,* el celo implica odio o abominación de lo que le es contrario, y por eso justamente nota S. Tomás que al amor y a la caridad se le atribuye *más bien el celo que el odio.* Pues «el que uno odie las cosas contrarias al amado procede del amor; de ahí que se señale el celo propiamente como efecto del amor, más bien que el odio» [37].

Por tanto en el amor de amistad o de benevolencia y, con más razón, en el amor de caridad, «el amigo busca el bien del amigo. De ahí que cuando es intenso haga al hombre moverse contra todo aquello que contraríe al bien del amigo. En este sentido se dice que uno tiene celo por el amigo, cuando procura repeler lo que se dice o se hace contra su bien. Y en ese mismo sentido se dice que uno tiene celo por Dios, cuando se esfuerza, según sus fuerzas, en repeler lo que es contrario al honor o la voluntad de Dios, según aquello del III de los Reyes, 19, 14: he sentido vivo celo por el Señor de los ejércitos» [38].

Este celo, al provenir del fuego del amor, *devora y consume* al amante, de modo que el mismo Jesucristo, cuando echó del templo a los mercaderes y derribó sus mesas, dio cumplimiento a aquello de la Escritura: «el celo de tu casa me consume y los denuestos de los que te vituperan caen sobre mí» [39]. «Por eso tiene propiamente celo de Dios el que no puede soportar nada contra el honor de Dios a quien ama sobre todo según aquello: he sentido vivo celo por el Señor de los ejércitos (III de los Reyes, 19, 14).

34. S. TOMAS, *Super I Cor.,* cap. 14, lect. 1, p. 371a. Véase también *Super II Cor.,* cap. 11, lect. 1, p. 490a; *In librum Dionysii de Divinis nominibus,* cap. 4, lect. 10, t. II, pp. 398-399.
35. *In Ioannem,* cap. 2, lect. 2, p. 87a.
36. *Suma Teológica,* I-II, 28, 4.
37. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 28, 4 ad 3.
38. I-II, 28, 4.
39. *Jn.* 2, 17; *Salmo* 68, 10.

Ahora bien, nosotros debemos amar la casa del Señor según aquello del Salmo 25, 8: Señor, amé el decoro de tu casa. Y debemos amarla tanto que nos coma su celo, de modo que si viéramos hacerse algo contrario a ella, nos esforcemos en evitarlo, por muy queridos que nos sean quienes lo hacen; sin miedo a que nos sobrevenga por ello algún mal» [40].

Para ello Santo Tomás apela a la Glosa ordinaria [41], tomada de San Agustín, que dice: «Hermanos, cada cristiano debe sentirse comer por el celo de la casa de Dios en los miembros de Cristo. ¿Quién se siente comer por el celo de la casa de Dios? Quien procura corregir lo que ve tal vez desordenado en ella, y no descansa hasta que se enmiende; y si no puede enmendarlo lo tolera, pero gime por ello. No se arroja el grano fuera de la era; tiene que soportar a la paja hasta que, separado de ella, entre en el granero. Tú, si eres grano, no quieras que te arrojen de la era antes de entrar en el granero, para que no seas comido por las aves antes de ser llevado al granero, pues las aves del cielo, que son las potestades aéreas, están a la expectativa para llevar algo de la era no se llevan sino lo que está fuera de ella.

Carcómate, pues, el celo de la casa de Dios; carcoma a cada cristiano el celo de la casa de Dios, de la que es miembro. No es más tuya la casa de este mundo que la casa donde tienes la salvación eterna. A tu casa entras para tener descanso temporal; a la casa de Dios entras para tener descanso eterno. Por tanto, si procuras que en tu casa no haya nada desordenado, ¿debes acaso tolerar, en cuanto de ti dependa, en la casa de Dios, donde está tu bienestar y descanso eterno, lo que tal vez veas desordenado? Por ejemplo: ¿ves al hermano irse al teatro? Prohibe, amonesta, contrístate, si es que en verdad el celo de la casa de Dios te come. ¿Ves a otros ir a embriagarse, incluso en lugares santos, donde jamás debe permitirse? Prohíbeselo a quienes puedes, retén a quienes puedes, atemoriza a quienes puedes, desaconseja a quienes puedes; pero no descanses. ¿Eres amigo? Impídeselo suavemente. ¿Es esposa? Prohíbeselo severamente. ¿Es esclava? Aplícale el castigo. Haz lo que puedas según tu condición personal y así se cumple en ti: me come el celo de tu casa.

Pero si eres frío, indiferente, mirando sólo para ti mismo, diciendo con autosuficiencia en tu corazón: qué me importan a mí los pecados ajenos; me basta mi propia alma, que conservaré íntegra para Dios, ¿acaso no te hace esto recordar a aquel siervo que escondió su talento y no quiso negociar con él? ¿Acaso no fue acusado, no por haberlo perdido, sino por haberlo conservado improductivo? Oíd, pues, hermanos míos, y no descanséis. Os he de dar un consejo: delo quien está dentro, porque aunque lo dé por

40. S. TOMAS, *In Ioannem,* cap. 2, lect. 2, p. 87b.
41. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 28, 4; III, 15, 9.

mí, es El quien lo da. Sabéis lo que tenéis que hacer cada uno en su casa con el amigo, con el inquilino, con el cliente, con el mayor, con el pequeño: como da entrada Dios, como abre la puerta con su palabra: *no ceséis de ganar para Cristo, porque habéis sido ganados por Cristo*»[42].

La caridad, por tanto, todo lo soporta y tolera pacientemente lo que se hace contra nosotros[43], pero no lo que se hace contra el prójimo y menos lo que se hace contra Dios, sino que más bien procura rechazarlo con gran celo. En lo cual nos dio ejemplo el mismo Cristo al ser tentado por el diablo en el desierto, como expone bellamente el autor del *Opus imperfectum in Matthaeum*, que Santo Tomás y otros escolásticos atribuían a San Juan Crisóstomo, si bien parece ser de un arriano de mediados del siglo sexto[44].

«Cuando Cristo —dice— en la primera tentación sufrió la injuria de la tentación al decirle el diablo: si eres hijo de Dios di que estas piedras se conviertan en pan, ni se exasperó ni se excitó increpando y rechazando al diablo, sino que lo soportó mansamente, si bien dio la congruente respuesta a las palabras de la tentación. Lo mismo sucedió en la segunda tentación al ser injuriado por el diablo al decirle: si eres hijo de Dios tírate abajo; pues no se turbó ni le increpó diciendo: márchate, Satanás. Pero cuando el diablo quiso asumir el honor de Dios diciendo: te daré todas estas cosas si postrándote me adoras, pidiendo a Cristo para sí el honor que sólo a Dios se puede dar, entonces se exasperó y montó en cólera Cristo, lo increpó y lo despachó diciendo: Vete, Satanás, que escrito está: adorarás al Señor tu Dios y a El solamente servirás. *Para que nosotros aprendamos con su ejemplo a soportar las injurias que nos infieren los impíos de palabra o de obra con toda magnanimidad, pero no tolerar ni siquiera de palabra las injurias o menosprecio de Dios*, porque si bien es laudable que uno soporte pacientemente las injurias que se le hacen a él, es, por el contrario, gran impidead callarse ante las injurias contra Dios»[45].

Santo Tomás hizo suyas estas palabras, tanto en la exposición sobre el Evangelio de Mateo, cap. 4, como en la Suma Teológica, II-II, 108, 1 ad 2; III, 41, 4 ad 6. Añade que ello se debe a que «las injurias hechas a Dios o al prójimo... *las considera, por caridad, como hechas a sí mismo*»[46].

74. *Sobre el segundo oficio principal* del celo dice Pío XI: «ante todo *arderán en el deseo de la salvación de las almas*, al tomar en consideración la demanda de la Víctima divina: ¿qué utilidad hay en mi sangre? (Salmo

42. SAN AGUSTIN, *In Ioannem tractatus* 10, n. 9, t. 4, col. 493-494.
43. *I Cor.* 13, 7.
44. Cf. B. STEIDLE, *Patrologia*, p. 167, Friburgi Brisgoviae 1937.
45. *Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 5, in cap. 4, MG. 30, 668, texto latino solamente.
46. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 108, 2 ad 2.

19, 10), a la vez que el gozo que experimenta el Sacratísimo Corazón de Jesús por la conversión de un solo pecador (Luc. 15, 4)» [47]. Pues, como muy bien escribe San Agustín, «*debemos desear que todos amen con nosotros a Dios, y todo lo que hacemos por ellos o lo que ellos hacen por nosotros, a este único fin debe tender*. En los teatros profanos, si uno ama a un determinado cómico y disfruta con su gran arte, ama también a los que participan de esa admiración, no por ellos, sino por aquel a quien aman conjuntamente: y *cuanto más ferviente es su amor hacia él, tanto más se esfuerza en que sea amado de más haciendo la propaganda ante cuantos puede; y al que encuentra frío procura excitarlo cuanto puede con sus alabanzas; y si encuentra a uno que le sea opuesto, odia vehementemente en él el odio de su amigo, y procura apartarlo con todos los modos posibles. ¿Cuánto más debemos hacer nosotros en la sociedad del amor de Dios, cuyo gozo constituye la bienaventuranza, de quien reciben todos sus amantes el que existan y el que le amen, de quien no tememos que pueda, una vez conocido, desagradar a nadie, y si quiere ser amado no es para conseguir algo para sí, sino para conceder el premio eterno, esto es, a sí mismo, a quienes le aman*» [48]. «¿Cuál será tu negocio sino alabar a quien amas, y *hacer que otros amen contigo*? Si amaras a un corredor, ¿no arrastrarías a los demás a amar contigo? El que ama a un corredor habla de él por dondequiera que va para que los demás le amen también» [49].

Con este celo ardía San Pablo, que decía de sí mismo: «siendo del todo libre, me hago siervo de todos para ganarlos a todos, y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven bajo la Ley me hago como si yo estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que bajo ella están. Con los que están fuera de la Ley me hago como si estuviera fuera de la Ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo. Me hago con los flacos flaco para ganar a los flacos; *me hago todo para todos para salvarlos a todos. Todo lo hago por el Evangelio*, para participar en él» [50]. «Yo procuro agradar a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de todos *para que se salven*» [51]. «No busco vuestros bienes, sino *a vosotros*... Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado» [52]; «porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos» [53].

47. PIO XI, *Miserentissimus Redemptor*, ed. cit., p. 115.
48. SAN AGUSTIN, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 29, n. 30, t. 3, col. 18.
49. *Enarración sobre el Salmo* 72, n. 34, t. 5, col. 1018.
50. *I Cor.* 9, 19-23.
51. *I Cor.* 10, 33.
52. *II Cor.* 12, 14-15.
53. *Rom.* 9, 3.

Con el mismo celo ardía Santo Domingo de Guzmán, «sumamente sediento de la salvación de las almas» [54], y «ardía como una antorcha por celo de los que perecían» [55].

Este celo es tan esencial a la caridad, que debe acompañarla siempre, desde el momento de su infusión: «pues lo primero que se sigue, desde el momento en que el hombre es justificado de su pecado, es que tenga *celo de las almas*», de la suya y de las de los demás [56].

En conclusión, el celo de una ferviente y ardiente caridad detesta y llora los pecados propios y los de los demás, procura repararlos y se esfuerza en consolar con actos de amor al Corazón de Jesús herido por los oprobios de los hombres, a la vez que se dedica a dilatar su reinado cuanto puede. «Que permanezca y se difunda y nada atente contra aquel bien» y, en consecuencia, «lucha contra todos los impedimentos lo mismo en sí que en los demás» [57].

De este modo también los pecados son ocasiones de una mayor y más sincera caridad, y en este sentido cooperan accidental y ocasionalmente al bien. «Accidental y casualmente —dice San Alberto Magno— uno puede aprovecharse del pecado o del diablo, en cuanto que el pecado recordado hace más compungida la penitencia y en cuanto que el diablo o el tirano aumenta, al maltratar, el mérito de la paciencia, hace sobresalir la virtud y lleva a la corona de un mayor mérito. Sobre lo primero dice San Pablo, Rom. 8, 28: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, incluso el pecado, como añade la Glosa. Sobre lo segundo se lee en Santiago, 1, 12: bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida que el Señor prometió a los que le aman. Y San Bernardo, en el Sermón 17, sobre el Cantar de los Cantares, dice: gozoso juicio, que aquel soberbio opresor de los humildes, les proporciona, sin saberlo, coronas perpetuas; impugnándolos a todos, ante todos sucumbe» [58].

Art. 4.—Sobre el objeto total o adecuado de la caridad

75. De donde ya resulta fácil ver cuál es el objeto material total o adecuado de la caridad, esto es absolutamente todos los bienes, amables con amor de amistad o con amor de concupiscencia, y absolutamente todos los males de culpa en cuanto a ser evitados, llorados y reparados, y hasta todos

54. *Fiesta de Santo Domingo de Guzmán,* Oficio, lección 6 de maitines
55. *Ibídem,* Himno.
56. S. TOMÁS, *In Matthaeum,* cap. 7, p. 11a.
57 S. TOMÁS, *Q. D. De caritate,* art. 2, circa finem.
58 SAN ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* I P., tract. 2, q. 11, t. 31, p. 46a.

los males de pena en cuanto asumibles voluntariamente con Cristo Jesús en satisfacción de los pecados propios y ajenos.

Esta universalidad total objetiva es propia de las virtudes teologales, las cuales, al versar sobre el mismo Dios y, consiguientemente, sobre el fin absolutamente último de toda la vida humana, lo abarcan todo y a todo se extiende su eficacia. «Y según esto la esperanza es en el hombre principio de *todas* las acciones que se ordenan al bien *arduo*, como la caridad lo es de *todas* las que tienden al *bien*, y como la fe lo es de *todas* las que pertenecen al conocimiento» [1]. De ahí que «se diga que la fe y la caridad dirigen la intención *universalmente en todas las cosas*»: aquélla señalando el último fin; ésta, inclinando hacia él [2]; teniendo en cuenta que a la caridad le concierne esto de modo más perfecto, por el hecho de que ella alcanza más perfectamente la razón de aquel último fin, y de ahí que sea forma y rectora de todas las demás virtudes.

Su eficacia se extiende a todas estas cosas no sólo imperativamente, sino también inmediata o *elicitivamente*. Pues así como la primera causa obra en todo efecto de las causas segundas con inmediación de virtud, así la caridad, por ser la primera causa de la ordenación de todos los actos al último fin, obra en los actos de todas las demás virtudes, que le están subordinadas, inmediatamente, con inmediación de virtud. Y así como la autoridad y la jurisdicción de la suprema potestad del Rey o del Papa abarca inmediatamente a todos sus súbditos y a ellos desciende inmediatamente, así también la caridad abarca inmediata y elicitivamente a toda la vida humana y sus objetos. También la voluntad humana, en la que reside inmediatamente como en sujeto *quo* la caridad, se extiende a todos los bienes y a todos los males, lo mismo que el entendimiento humano se extiende a todo lo verdadero y a todo lo falso. «La caridad —dice S. Tomás— produce (*elicit*) el acto de dilección no sólo sobre aquello sobre lo que versa principalmente, sino también sobre otras cosas que se ordenan a él» [3].

Por lo demás, desde el momento en que Jesucristo asumió por caridad todos los males de pena por nuestra salvación, no es extraño que las almas santas, fervientes en caridad, se sometan gustosamente a ellas para completar lo que falta a la pasión de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia [4]. Como anota aguda y piadosamente Cayetano, «al ser asumidos los males por el Verbo de Dios en su propia persona, quedaron sin duda *deificados*, y vinieron a ser más deseables que el oro y las piedras preciosas cuando no se tienen, y más dulces que el panal de miel cuando se tienen, como se lee en

1. S. TOMAS, *In III Sent.*, dist. 26, q. 2, a. 2, ad 2, n. 106.
2. *In II Sent.*, dist. 41, q. 1, art. 1.
3. S. TOMAS, *In III Sent.*, dist. 28, art. 2, n. 21.
4. *Col.* 1, 24.

las gestas de los mártires, que decían, por ejemplo: esto es lo que siempre he deseado (S. Vicente Mártir, antífona del Magnificat de II Vísperas); siempre deseé estos banquetes, me parece andar sobre flores de rosas (S. Tiburcio, memoria en las II Vísperas de San Lorenzo Mártir). De este modo la vía de la virtud, padeciendo males, vino a ser para el género humano amable, deseable y deleitable» [5].

Y no sólo ocurre esto a los mártires, sino también a los confesores y a a las vírgenes. En el Oficio litúrgico de Santo Domnigo de Guzmán (primera antífona del III Nocturno) se lee: «el siervo de Cristo sentía ansia del martirio como el ciervo ansía la fuente de agua». Es más, deseaba morir no de un solo golpe y de repente, sino despedazado lentamente a fin de sufrir mayores y más prolongadas penas. Santa Catalina de Siena, al serle ofrecidas por Cristo dos coronas, una de rosas y otra de espinas, eligió sin dudarlo la de espinas. Es también célebre la petición de Santa Teresa de Jesús: «Señor, o morir o padecer, no os pido otra cosa para mí» [6]. San Juan de la Cruz, al decirle Cristo el Señor, desde su imagen llevando la cruz: «pídeme lo que quisieres, que yo te lo concederé», le respondió: «Señor, lo que quiero que me deis es trabajos que padecer por vos, y que sea yo menospreciado y tenido en poco» [7]. Por ese mismo motivo experimentó un éxtasis en el locutorio de las hermanas de Beas, cuando, poco después de la fuga de la cárcel de Toledo, cantaron:

«Quien no sabe de penas
en este valle de dolores,
no sabe de cosas buenas
ni ha gustado de amores,
pues penas es el traje de amadores» [8].

5. CAYETANO, *In III*, 46, 5, n. 4.
6. SANTA TERESA DE JESUS, *Vida*, cap. 40, ed. Silverio, B.M.C., t. I, p. 367. Véase también SILVERIO, *Historia del Carmen Descalzo*, t. II, pp. 481-482.
7. CRISOGONO DE JESUS, *Vida de San Juan de la Cruz*, cap. 18, ed. B.A.C., p. 415, Madrid 1946.
8. *Ibidem*, cap. 10, p. 211.

Capítulo II

OBJETO FORMAL DE LA CARIDAD

76. Seguidamente hay que investigar el objeto formal de la caridad. Suele distinguirse un doble objeto formal: el *quod* y el *quo*.

Al *objeto formal quod* se le llama también *objeto primario* o *principal*, porque es aquello a lo que primaria y principalmente mira la potencia o hábito y en lo que primaria y principalmente termina el hábito o la potencia. Recibe también el nombre de objeto o más bien *sujeto de atribución* o *de predicación*, porque es siempre, explícita o implícitamente, sujeto de todas las conclusiones demostrables de la cosa alcanzada por la potencia o por el hábito, a la cual se atribuyen todas las notas o predicados de las conclusiones. Dado, pues, que es aquello a lo que se dirige primariamente y de suyo la potencia o el hábito y en orden a lo cual son alcanzadas las demás cosas, en cuanto que por razón de él caen bajo el dominio de la potencia o del hábito, con razón se describe tal objeto diciendo: *aquello que de suyo y primariamente es alcanzado por la potencia o el hábito y por razón del cual son alcanzadas todas las demás cosas a las que se extiende la potencia o el hábito* (*id quod primo et per se attingitur a potentia vel habitu et ratione cuius cetera omnia ad quae se extendit habitus vel potentia attinguntur*). Por esa razón es a la vez motivo y terminativo: primariamente *terminativo*, y secundariamente *motivo*, esto es, en orden a los objetos secundarios, que son meramente terminativos. Es también a la vez formal y material: *formal*, en cuanto motivo, y, por tanto, secundariamente y en orden a los objetos secundarios; *material*, en cuanto terminativo, y, por tanto, primariamente o según lo que le es propio. De ahí que se le denomine también *razón de la cosa que es objeto en cuanto cosa* (*ratio rei obiectae ut res est*): *razón*, por lo que tiene de formal, ya que toda forma es una razón objetiva; *de la cosa que es objeto en cuanto es cosa*, ya que la cosa en cuanto se contradistingue de la razón denomina a la materia o a lo material. Se le llama *quod* en cuanto que termina al acto o alcance de la potencia o del hábito.

Con todo derecho, pues, se le llama *formal quod*, es decir, una *forma* o *razón que* es alcanzada primaria y principalmente en la cosa que es objeto, esto es, en el objeto material.

Santo Tomás lo expresaba en estos términos: «En el objeto se considera algo como formal y algo como material. Lo formal en el objeto es aquello según lo cual el objeto es referido a la potencia o hábito; lo material es aquello en lo que se funda lo formal. Así, si hablamos del objeto de la potencia visiva, su objeto formal es el color o algo semejante, pues en tanto algo es visible en cuanto es colorado; mientras que lo material en el objeto es el cuerpo donde se da el color» [1].

Y en otro lugar: «Propiamente se asigna como objeto de una potencia o hábito aquello bajo cuya razón caen las demás cosas bajo el alcance de la potencia o hábito, como el hombre y la piedra caen bajo la vista en cuanto son colorados; de ahí que lo colorado sea el objeto propio de la vista» [2].

77. Al *objeto formal quo* se lo llama también *puramente formal* o *formalísimo* y *puramente motivo*. Puramente formal o formalísimo, porque es la pura razón de la cosa que es objeto, *en cuanto objeto*, y no meramente en cuanto cosa; puramente motivo, porque mueve simplemente en cuanto a la especificación a la potencia o al hábito, sin que por ello sea de suyo en modo alguno término del hábito o de la potencia. De ahí que sea puro medio objetivo por el cual (*quo*) tanto el objeto formal *quod* como los objetos puramente materiales caen bajo el dominio de la potencia o del hábito. Así, por ejemplo, la luz es el objeto formal *quo* de la vista, porque mediante ella los colores y las cosas coloradas resultan actualmente visibles, esto se, al alcance de la potencia visiva. Y esto, porque según la antigua teoría, seguida por Santo Tomás, la luz es «como *lo formal* en la composición del color», mientras que lo material es «la terminación de lo diáfano» [3].

Así, pues, procediendo de lo material a lo formal, de lo más claro a lo menos claro, y de lo que se contiene más explícitamente en las fuentes de la Teología a lo menos explícito, se investigará primero el objeto formal *quod* de la caridad y luego su objeto motivo o formal *quo*.

Art. 1.—Objeto formal «quod» de la caridad

78. El objeto formal *quod* puede considerarse de dos maneras: una, física o integralmente, como la cosa que es el objeto principal de la potencia o hábito; otra, metafísica y precisivamente, como *la razón formal de la*

1. S. Tomas, *Q. D. De Caritate*, art. 4.
2. *Suma Teológica*, I, 1, 7.
3. *De Veritate*, 2, 4 ad 4.

cosa que es el objeto principal, en cuanto cosa, tal como lo hemos descrito poco antes, en el número 76.

Si se considera el objeto formal *quod* de la caridad del primer modo, es decir, bajo el aspecto de algún modo material, la cuestión queda ya resuelta por lo dicho anteriormente en el artículo primero del capítulo primero, donde se ha visto que Dios mismo y solamente El es el objeto material primario de la caridad. En esto la caridad conviene con todos los demás hábitos teológicos, esto es, con la fe y la esperanza, con la sagrada Teología y con el lumen gloriae, pues todos estos hábitos tienen por objeto propio y principal a Dios mismo como autor del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria, según aquello de Santo Tomás: «el objeto de las virtudes teologales es el mismo Dios, fin último de todas las cosas, en cuanto excede el conocimiento de nuestra razón» [1]. Por eso principalmente se llaman *teológicas, teologales* o *divinas,* por razón de su propio objeto, que es Dios mismo. Denominación que fue como consagrada por Benedicto XII en la Constitución Dogmática *Benedictus Deus,* del 29 de enero de 1336, donde enseña que la visión facial e intuitiva de la divina esencia y su fruición hacen cesar en los bienaventurados los actos de fe y de esperanza, «en cuanto que la fe y la seperanza son propiamente virtudes *teológicas*» [2].

Puede decirse también como canonizada en el Código de Derecho Canónico, al prescribir que «en las causas de los confesores se debe aclarar si consta la práctica de las virtudes *teologales* fe, esperanza y caridad, tanto para con Dios como para con el prójimo» [3].

No se trata de una denominación bíblica ni patrística, sino de los teólogos de la primera mitad del siglo XIII. Parece haber sido introducida por primera vez por Godofredo de Poitiers, de cuya Suma de Teología aún se conservan algunos fragmentos. Efectivamente, después de San Agustín, para quien no se daba ninguna virtud auténtica sin la caridad, se llamaban *virtudes* simplemente, sin más precisiones, las virtudes infusas o informadas por la caridad, sin preocupación alguna por la noción general de virtud. Este modo de hablar se prolongó hasta los tiempos de Pedro Lombardo.

Pero cuando empezaron a divulgarse los escritos morales de Aristóteles, en los que se habla mucho de la virtud, los teólogos advirtieron que las virtudes de que hablaba Aristóteles no eran las mismas que las virtudes de que habían tratado San Agustín, los demás Santos Padres y los anteriores teólogos. Debido a ello, Abelardo y, después de él, Simón de Tournai, Prepositino, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers y otros distinguieron dos series de virtudes: unas eran aquellas de que hablaron los filósofos, a las

1. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 62, 2.
2. BENEDICTO XII, *Benedictus Deus,* Denz. 530.
3. C.I.C., can. 2104

que llamaban políticas, cardinales, adquiridas, naturales; otras, aquellas de las que trataron únicamente los Santos Padres y los Teólogos, a las que llamaban católicas, teológicas, meritorias de la vida eterna, infusas, gratuitas. Las llamaban, con Pedro el Cantor, *católicas*, por ser propias de los *católicos* o fieles; *infusas o gratuitas*, con Simón de Tournai, porque no se dan sino por infusión gratuita de Dios; *teológicas*, con Godofredo de Poitiers, porque sólo las consideran y tratan los teólogos; *meritorias*, porque solamente ellas, informadas por la caridad, que es difundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones, conducen a la vida eterna.

Así, pues, estos teólogos llamaban *teológica* a la virtud en un cuádruple sentido: 1) por razón del *sujeto*, por ser propia de los fieles o *católicos*, y por eso mismo se llamaba también *católica*; 2) por razón de la *causa eficiente*, porque solamente procede de Dios, mediante su *gracia*, por lo que también se la llama *gratuita* o *infusa*; 3) por razón del *valor* o *aceptación* que tiene *ante Dios*, porque es capaz de conducirnos a la vida eterna, y no se reduce a esta vida temporal y a la mera perfección humana, como las virtudes naturales o adquiridas, y de ahí que tome también el nombre de virtud *meritoria*; 4) por razón del *medio de conocimiento*, porque tal virtud no se descubre con la sola luz de la razón natural, como las virtudes naturales de los filósofos, sino que se conoce únicamente por la divina revelación, en que se apoyan los teólogos, y por esta razón precisamente se llama virtud *teológica*.

Finalmente advirtieron los teólogos que este género de virtudes infusas o gratuitas no era único, sino múltiple, pues, aparte de la fe, la esperanza y la caridad, están los dones del Espíritu Santo y las virtudes morales o cardinales, semejantes a las virtudes de los filósofos. Por eso, para evitar confusiones, dieron a la expresión *virtud teológica* un sentido más preciso *atendiendo sólo a su causa formal u objeto propio, que es Dios*, y así se ha reservado para las tres virtudes supremas, fe, esperanza y caridad, que se llaman por antonomasia y propiamente *virtudes teológicas*. Este modo de hablar, introducido por Guillermo de Auxerre y por Felipe de Grèves, el Canciller, ha sido mantenido y usado hasta nuestros días [4].

79. Por consiguiente sólo queda por resolver la cuestión del objeto terminativo bajo su aspecto *formal*, esto es, bajo qué razón formal objetiva por parte de la cosa Dios en sí mismo es primariamente objeto terminativo de la caridad, pues en esta razón formal no convienen todas las virtudes teologales.

4. Cf. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 4, qla. 3, nn. 95-96; *Suma Teológica*, I-II, 62, 1; *De Veritate*, 14, 3; 14, 3 ad 8.

Cierto que todas alcanzan directamente la misma Divinidad, que se concibe como la forma constitutiva de Dios en su ser de Dios, es decir, a Dios directamente, bajo la razón de Dios o de deidad. Pero no tratamos de esta razón formal, que sería volver sobre lo ya dicho.

Sin embargo, Dios o la Deidad cae de distinto modo bajo la fe, bajo la esperanza y bajo la caridad.

Siendo la fe una virtud esencialmente cognoscitiva, su objeto formal necesariamente ha de ser la verdad: por tanto Dios cae bajo la fe teológica bajo la razón de Verdad, esto es, en cuanto que es la Verdad Primera e Increada. Por eso dice Santo Tomás, a quien siguen en esto todos los teólogos de todas las escuelas, que el objeto propio y formal de la fe es la Verdad Primera o la Verdad Increada: «el objeto de la fe es lo Verdadero Increado» [5]; «su objeto propio es la Verdad Increada» [6]; «el objeto directo (*per se*) de la fe es la Verdad Primera» [7]; «el objeto de la fe es la Verdad Divina» [8]; «la fe, como se suele decir, asiente a la Verdad Primera por sí misma» [9]; «la fe tiene a Dios por objeto en cuanto que es la Verdad Primera» [10]; y por eso «el Creador no es objeto de la fe bajo la razón de Creador, sino en cuanto que es el *Verdad Primera*» [11]. Es lo que repite en la Suma Teológica: «el objeto de la fe es la Verdad Primera» [12]; «el objeto primero y principal de la fe ...es la Verdad Primera» [13].

Por eso, aunque sean realmente lo mismo el objeto y el fin de la fe, como ocurre con las demás virtudes teologales, es decir, Dios mismo en cuanto Dios, sin embargo no lo son bajo la misma razón, puesto que es objeto como Verdad Primera, y es fin en cuanto Bondad Primera, ya que el fin en cuanto fin tiene razón de bien. «Pues aunque sean lo mismo el objeto y el fin de la fe —dice Santo Tomás—, sin embargo *no lo son bajo la misma razón*. Pues Dios es su *objeto* en cuanto que es la *Verdad* Primera, elevada por encima del poder natural de nuestro entendimiento; y es su *fin* en cuanto que es cierto *Bien* que excede por su elevación el alcance humano, pero que se hace comunicable por su liberalidad...» [14]. «Aunque la *Verdad* sea el fin de la fe, sin embargo la Verdad no dice razón de *fin*», sino sólo razón de objeto [15].

5. S. Tomás, *III Sent.*, dist. 24, art. 1, qla. 1, arg. 1, sed contra, n. 6.
6. *Ibidem*, n. 15.
7. *De Veritate*, 14, 8.
8. *Ibidem*, arg. 3 sed contra.
9. *De Veritate*, 14, 1, obj. 6.
10. *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 5, obj. 4.
11. *De Veritate*, 14, 8 ad 8.
12. *Suma Teológica*, II-II, 1, 1.
13. II-II, 7, 1 ad 3.
14. *IV Sent.*, dist. 23, q. 2, art. 1, n. 116. Cf. *ibidem*, ad 2, n. 118; ad 5, n. 122.
15. *De Veritate*, 14, 2 ad 6.

80. En cambio, bajo la esperanza y la caridad, que son virtudes esencialmente apetitivas o afectivas, debe caer bajo la razón de *bien*, ya que el objeto propio del apetito es el bien. Por tanto, Dios cae bajo la caridad teológica bajo la razón de Bien, esto es, en cuanto que es el Bien Primero, Increado y Sumo, o en cuanto que es la Bondad Divina, Primera y Suma del orden sobrenatural. Se expresa así Santo Tomás: «en cuanto a la cosa es el mismo el objeto de todas las virtudes teológicas, pero diferente según la razón; porque, en cuanto que es la Verdad Primera, es objeto de la fe; en cuanto que es el Sumo Bien, es objeto de la caridad; en cuanto que es algo superior *difícil*, es objeto de la esperanza» [16].

Es decir, que la razón formal que la caridad alcanza en Dios es su Bondad, que es la Bondad Primera, la Bondad Increada, la Bondad Divina. No se trata, sin embargo, de la Bondad cognoscible naturalmente por las obras de la naturaleza y naturalmente amable como fin último natural, sino sobrenaturalmente cognoscible por la revelación y las obras de gracia, y sobrenaturalmente amable como último fin objetivo sobrenatural. Bajo el primer aspecto es objeto de amor natural; bajo el segundo aspecto es objeto de amor sobrenatural o de caridad. «Dios, en cuanto bien universal del que depende todo bien *natural*, es amado por cada uno con amor *natural; pero en cuanto es bien que hace* naturalmente *felices a todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad*» [17]. «La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de una manera más eminente que la naturaleza, pues la naturaleza ama a Dios sobre todas las cosas en cuanto que es principio y fin *natural* del bien, mientras que *la caridad lo ama en cuanto que es objeto de la bienaventuranza* y en cuanto que el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios» [18]; «la caridad ama a Dios *en cuanto beatificante*» [19]. «Amar a Dios en cuanto que es principio de todo el ser pertenece al amor natural; pero amarle *en cuanto que es objeto de la bienaventuranza es amor gratuito, en el que consiste el mérito*» [20].

Esta distinción no es sólo de Santo Tomás y de los teólogos escolásticos; entró de algún modo en el magisterio de la Iglesia, como puede verse en esta proposición de Bayo condenada por San Pío V: «aquella distinción del doble amor, esto es, del amor natural en el que se ama a Dios *como autor de la naturaleza*, y del amor gratuito en el que se ama a Dios *como beatificante*, es vana y artificiosa, inventada para eludir la sagrada Escritura y muchos testimonios de los antiguos» [21].

16. *III Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 3, qla. 1 ad 1, n. 117.
17. *Suma Teológica*, I, 60, 5 ad 4.
18. I-II, 109, 3 ad 1.
19. I-II, 109, 3 ad 3.
20. *Quodlibet* 1, art. 8, ad 1. Véase también *Suma Teológica*, II-II, 26, 3; *Q. D. De spe*, art. 1 ad 9; *De malo*, 16, 4 ad 15.
21. San Pío V, *Ex omnibus afflictionibus*, Denz. 1034.

Y como el Sumo Bien tiene razón de último fin objetivo, en la caridad coinciden el objeto propio y el fin, no sólo en cuanto a la cosa, como en la fe, sino también formalmente.

81. Por tanto, *el objeto formal quod propio de la caridad es la Bondad Primera sobrenatural en sí misma, es decir, en cuanto bienaventuranza objetiva.*

Esto es lo que significan claramente las fórmulas citadas de Santo Tomás: «en cuanto que es el bien beatificante... con bienaventuranza sobrenatural»; Dios «en cuanto beatificante».

En este sentido se entienden perfectamente las fórmulas por él usadas con tanta frecuencia. «El fin último de nuestra vida es Dios *en cuanto es Sumo Bien*» [22]. Lo cual ha de entenderse así: «el bien, como dice Dionisio, en De Divinis Nominibus, cap. 4, es difusivo de sí. Por tanto donde se reconoce distinta razón de difusión allí hay distinta razón de bondad. Pues bien, por la razón natural puede conocerse el Sumo Bien, en cuanto que se difunde a sí mismo en comunicación natural, no en cuanto que se difunde en *comunicación sobrenatural*: y según esta última razón el Sumo Bien es el fin de nuestra vida, sobre el cual es necesario tener fe, porque la razón no lo alcanza» [23]. Y sobre él versa la caridad, que tiene por objeto «el fin último mismo», que «excede la razón natural» [24]. «Pues el objeto propio y principal de la caridad es la *bondad divina*» [25], «a la que mira la caridad *primordialmente*» [26]; «es el bien divino» [27]. «La causa de amar a Dios es la *bondad divina*, que es *infinita*» [28]. «El fin al que se dirige principalmente la caridad es *la misma bondad increada*» [29], la cual ama, por tanto, a Dios «como *último fin*» [30]. «Así como la Verdad Primera, en que se apoya la fe, es la misma en todas las cosas, así la *Suma Bondad* en la que se basa la caridad es la misma» [31]: pues «aunque sean muchas las cosas que se aman en caridad, sin embargo *en todas es única la razón de amar, a saber, la Bondad Divina, que es el objeto de la caridad*» [32], pues «*la Bondad Divina es de suyo el objeto de la caridad*» [33]; de ahí que «la caridad verse principalmente sobre el *bien eterno*» [34].

22. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 24, art. 3, qla. 1, obj. 2.
23. *III Sent.*, dist. 24, art. 3, qla. 1, ad 2, n. 90.
24. *III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 2, n. 135; art. 3 ad 5, n. 146.
25. *III Sent.*, dist. 24, art. 4, qla. 2, n. 165.
26. *Ibídem*, qla. 1, n. 159.
27. *Ibídem*, ad 4, n. 172.
28. *Ibídem*, q. 3, art. 3, n. 214.
29. *III Sent.*, dist. 28, art. 1 ad 5, n. 16.
30. *III Sent.*, dist. 29, art. 1 ad 5, n. 20.
31. *III Sent.*, dist. 29, art. 2, obj. 1, n. 21.
32. *III Sent.*, dist. 29, art. 2, obj. 2.
33. *III Sent.*, dist. 29, art. 3, arg. 3 sed contra. n. 34.
34. *III Sent.*, dist. 31, q. 1, art. 1, n. 14.

Del mismo modo se expresa en las Cuestiones Disputadas *De Veritate*: «La caridad tiene de suyo por objeto el *Bien Sumo*, pues la caridad ama a Dios y al prójimo por Dios» [35]. Efectivamente, «*la caridad en el prójimo no ama sino a Dios; por eso de ahí no se sigue que el objeto de la caridad sea distinto del Sumo Bien*» [36]. Pues «lo que se ha de amar *principalmente* por caridad es el *Sumo Bien*, que nos hace bienaventurados, es decir, Dios» [37].

Así también en las Cuestiones Disputadas *De Malo*; «el objeto de la caridad es Dios *en cuanto que es Sumo Bien y fin último*», y, por tanto, «está en el alma según su parte superior, en cuanto se ordena a algo como bien sumo y último fin» [38]. «Amar a Dios por sí mismo *en cuanto es objeto de la bienaventuranza sobrenatural y autor de la gracia*, es acto de la caridad» [39].

Y en la Cuestión Disputada *De Virtutibus in communi*: «Por encima del bien humano está el bien divino, hacia el cual eleva la caridad la voluntad del hombre» [40]; de ahí que el último fin «sea el objeto de la caridad» [41].

En la Cuestión Disputada *De Spe*: «amar a Dios sobre todas las cosas puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto que el bien divino es principio y fin de todo el ser *natural*, y así aman a Dios sobre todas las cosas no sólo los seres racionales, sino también los brutos animales y los seres inanimados, en cuanto pueden amar, pues a cada una de las partes le es más amable el bien del todo que el bien propio, como vemos en la mano que se expone naturalmente a recibir el golpe por la defensa de todo el cuerpo. Pero este amor natural de Dios queda pervertido por los pecados de los hombres. En el estado de naturaleza íntegra el hombre podía amar a Dios sobre todas las cosas de este modo. Puede entenderse de otro modo el que uno ame a Dios sobre todas las cosas, *en cuanto que Dios es el objeto de la bienaventuranza y en cuanto que se da cierta sociedad del alma racional con Dios en unión espiritual*, y tal amor es acto de *caridad*, que ninguna criatura puede ejercer sin la gracia» [42].

Con más insistencia enseña lo mismo en la Cuestión Disputada *De Caritate*. El objeto de la caridad —dice— «es el Bien Divino *en cuanto objeto de la bienaventuranza*» [43]; pues la caridad es «amistad con Dios *en cuanto*

35. *De Veritate*, 14, 8, arg. 4 sed contra.
36. *De Veritate*, 14, 8 ad 10.
37. *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 2, ed. Mandonnet, t. 4, p. 197.
38. *De Malo*, q. 7, art. 2.
39. *De Malo*, q. 16, art. 4 ad 15.
40. *De Virtutibus in communi*, art. 5.
41. *Ibídem*, art. 10 ad 10.
42. *Q. D. De spe*, art. 1 ad 9.
43. *Q. D. De Caritate*, art. 2.

que es bienaventurado y autor de la bienaventuranza» [44]. El fin propio de la caridad, que es su objeto, es el Sumo Bien [45]; el objeto de la caridad «es el *Sumo Bien»* [46], esto es, la suma bondad o «el sumo bien *en cuanto es objeto de la bienaventuranza»* [47], no de la natural, sino de la sobrenatural, pues «el amor del sumo bien en cuanto que es principio del ser natural, procede en nosotros de la naturaleza, pero en cuanto es objeto de aquella bienaventuranza que excede toda la capacidad de la naturaleza creada, no procede de la naturaleza, sino que está sobre la naturaleza» y pertenece a la caridad [48]. Por tanto el objeto de la caridad es «el bien increado» [49], «el bien divino» [50]; «el objeto de la caridad es *el bien increado que excede las fuerzas del hombre»* [51]; «el objeto de la caridad es la *bondad divina*, que es sumamente deleitable» [52]. Y así «la caridad tiene como objeto propio un bien especial, a saber, *el bien de la bienaventuranza divina»* [53], y, por eso, «la dilección de caridad mira al *bien de la vida eterna»* [54], pues ama a Dios por sí mismo como fin último sobrenatural [55].

Y en la *Suma Teológica* finalmente: «La caridad no es cualquier amor de Dios, sino amor por el que se ama a Dios *como objeto de bienaventuranza»* [56]. «La caridad [ama a Dios] *en cuanto que es objeto de la bienaventuranza y en cuanto que el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios»* [57], es decir, «en cuanto beatificante» [58]. «Este bien que es fin de la fe, es decir, el *bien divino*, es el objeto propio de la caridad» [59]. «Dios en sí es sumamente amable *en cuanto que es el objeto de la bienaventuranza»* [60]; «la caridad tiene por objeto el último fin de la vida humana, esto es, la *bienaventuranza eterna»* [61], y su propio fin es único, esto es, *«la bondad divina»* [62]; pues el objeto de la caridad es *«el fin último»* [63], y, por tanto, «mira a Dios *bajo la razón de fin último»* [64]; es más, «la caridad tiende al último fin *bajo la razón de fin último*, que no compete a ninguna otra virtud» [65]; de ahí que por el amor de Dios «alcancemos al máximo el *último fin»* [66].

Así, pues, «el objeto de la caridad no es bien sensible alguno, sino el *bien divino»* [67]. Por tanto, *«la razón principal de amar en la caridad es una*

44. *De Caritate*, art. 2 ad 8.
45. *Ibídem*, art. 3.
46. *Ibídem*, art. 5 ad 4; art. 10.
47. *Ibídem*, art. 12 ad 16.
48. *Ibídem*, art. 2 ad 16.
49. *Ibídem*, art. 3.
50. *Ibídem*, art. 4 ad 2 y 5.
51. *Ibídem*, art. 11 ad 9.
52. *Ibídem*, art. 10, obj. 7; art. 12 ad 12.
53. *Ibídem*, art. 7.
54. *Ibídem*, art. 8, obj. 9.
55. *Ibídem*, art. 8 ad 16.
56. *Suma Teológica*, I-II, 65, 5 ad 1.
57. *Ibídem*, I-II, 109, 3 ad 1.

sola, a saber, la bondad divina, que es su substancia» [68]; pues también la divina esencia «es *la misma esencia de la bondad»* [69]. Y así «la caridad es lo más alto por parte del objeto, en cuanto que su objeto es el *sumo bien»* [70], es decir, «el *bien eterno,* cuya fruición merecemos» por la caridad [71]. «La dilección de caridad tiende a Dios como a *principio de la bienaventuranza»* [72], y «se le ama como *causa de la bienaventuranza»* [73], esto es, «como principio del bien sobre el que se funda la dilección de caridad» [74].

Con Santo Tomás está totalmente de acuerdo San Alberto Magno. «La caridad —dice— es del bien absolutamente, que es su propio bien» [75]; pues «su objeto es la suma bondad, por todos deseada» [76]. Por lo cual «en la caridad el fin próximo y el último de todo es el mismo, esto es, la bondad suma; y, por tanto, en él la *razón* del acto es también *fin,* pues la bondad *mueve* a la dilección y la misma es el *fin* de todas las operaciones y de todas las virtudes, porque todo lo que hacemos lo hacemos para disfrutar de la bondad» [77].

82. Así entendida, *esta doctrina,* que es común a todos los teólogos, *se prueba argumentando de la definición a lo difinido*: el objeto formal *quod* o razón formal *quae* de la caridad es aquello que alcanza directa y primariamente la caridad en su objeto material, y por ello y por razón de ello alcanza a las demás cosas. Es así que tal es la Bondad Divina en cuanto que es la bienaventuranza sobrenatural objetiva. Luego la Bondad Divina, en cuanto que es la bienaventuranza sobrenatural objetiva, es el objeto formal *quod* o razón formal *quae* de la caridad teológica.

58. *Ibídem,* ad 3.
59. *Ibídem,* II-II, 4, 3.
60. *Ibídem,* II-II, 23, 4.
61. *Ibídem,* II-II, 23, 4 ad 2.
62. *Ibídem,* II-II, 23, 5.
63. *Ibídem,* II-II, 24, 1 ad 3.
64. *Ibídem,* II-II, 24, 12 ad 5.
65. *Ibídem,* II-II, 26, 1 ad 1.
66. *Ibídem,* II-II, 27, 6.
67. *Ibídem,* II-II, 24, 1.
68. *Ibídem,* II-II, 23, 5 ad 2.
69. *Ibídem,* II-II, 24, 11.
70. *Ibídem,* II-II, 24, 4 ad 2.
71. *Ibídem,* II-II, 83, 15.
72. *Ibídem,* II-II, 26, 1 c y ad 1.
73. *Ibídem,* II-II, 26, 2.
74. *Ibídem,* II-II, 26, 4.
75. SAN ALBERTO MAGNO, *III Sent.,* dist. 32, art. 2, ad quaest. Opera, ed. A. Borgnet, t. 28, p. 600b.
76. *Ibídem,* corp., p. 600.
77. *III Sent.,* dist. 27, art. 5 ad 6, t. 28, p. 525a.

La premisa *mayor* es la misma definición del objeto formal *quod* o razón formal objetiva de la caridad teologal.

La premisa *menor* puede hacerse ver de muchas maneras:

83. a) Se contiene equivalentemente en muchos lugares de la *Sagrada Escritura,* citados copiosamente en el artículo primero del capítulo primero, donde se mostró que la Sagrada Escritura enseñaba estas tres cosas: primera, que Dios, Sumo Bien —pues «nadie es bueno, sino sólo Dios» (Luc. 18, 19); «uno sólo es bueno, Dios» (Mt. 19, 17)— ha de ser en sí y por sí amado con todo el corazón, con toda el alma y con todas nuestras fuerzas; segunda, que este Sumo Bien ha de ser amado por encima de todos y de todas las cosas, esto es, por encima de todos los hombres, aun los más allegados y por encima de nosotros mismos, y, consiguientemente, por encima de todos los bienes creados y creables; tercera, que todo lo demás —hombres y cosas— ha de ser amado por debajo de El, por El y para El, de modo que El sea todo en todas las cosas.

84. b) Es lo que indicó claramente *León XIII* con estas palabras: «ante todo ha de ser excitada y cuidada la caridad, que es el principal fundamento de la vida cristiana, y sin la cual o no existen en modo alguno otras virtudes o son infructuosas. Por eso San Pablo exhorta a los colosenses a que eviten todo vicio y procuren tener las distintas virtudes y termina añadiendo: pero sobre todo tened caridad, que es el vínculo de la perfección (Col. 3, 14). Verdaderamente la caridad es el vínculo de la perfección, porque a aquellos a quienes domina los une íntimamente con Dios mismo, y hace que alimenten de Dios la vida del alma, obren con Dios y tiendan a Dios. *Pero la caridad de Dios debe asociarse a la caridad del prójimo, ya que los hombres participan de la infinita bondad de Dios, cuya imagen y forma llevan impresa en sí.* Es un mandamiento de Dios, que el que ama a Dios ame también a su hermano (I Jn. 4, 21). Si uno dijere: amo a Dios, y odia a su hermano, es un mentiroso (I Jn. 4, 20).

Es más, a este mandamiento de la caridad lo llamó *nuevo* su autor: no es que no mandase antes alguna ley o la misma naturaleza que los hombres se amasen entre sí, sino porque el mandamiento *cristiano* del amor era completamente *nuevo* y de todos desconocido, pues con la misma caridad con que Jesucristo es amado por el Padre y ama él a los hombres, quiere que se amen sus discípulos y seguidores, para que puedan ser en él un mismo corazón y una misma alma, como él y el Padre son una misma cosa por naturaleza.

Nadie ignora cuán profundamente penetró la fuerza de este mandamiento en el corazón de los cristianos desde el principio, y cuántos y cuán grandes frutos produjo de concordia, de benevolencia mutua, de piedad, de pa-

ciencia y de fortaleza. ¿Qué trabajo hay en imitar los ejemplos de los mayores? Los mismos tiempos estimulan no poco a la caridad. Ante la renovación impía del odio contra Cristo, en los cristianos ha de instaurarse la piedad y reforzarse la caridad, artífice de grandes empresas. Cesen, pues, si existen, las disidias; cesen aquellas luchas que disipan las fuerzas de los contrincantes y no aprovechan nada a la religión; y unidas las mentes en la fe y las voluntades en la caridad, llévese la vida en el amor de Dios y de los hombres, dignamente» [78].

«Efectivamente —añade San Pío X— la sabiduría cristiana nos manifiesta a Dios y a sus infinitas perfecciones mucho más acabadamente que lo que pueden lograr las fuerzas de la naturaleza. ¿Qué nos manda entonces? Reverenciar a Dios mediante la fe, que es de la mente; la esperanza, que es de la voluntad; y *la caridad, que es del corazón*; y así somete a todo el hombre a aquel Autor y Gobernador supremo... De la sabiduría cristiana depende, por tanto, no sólo que nuestro entendimiento esté dotado de luz para conocer la verdad, sino también que la voluntad arda en deseo de elevarnos hacia Dios y nos unamos a El con el ejercicio de la virtud» [79].

85. c) De modo parecido se expresan los Santos Padres y los Teólogos. De los *Santos Padres* baste oir a *San Agustín*. «Cuando la ley divina manda que el hombre debe amar con aquel amor a Dios, a sí mismo y al prójimo, no por eso se trata de tres preceptos, ni se ha dicho que en estos tres preceptos, sino que en estos dos preceptos está contenida toda la Ley y los Profetas, esto es, en el amor de Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, y del prójimo como de uno mismo: *para que se entendiese que no es distinto el amor por el uno se ama a sí mismo del amor con que ama a Dios*. Quien se ama de otro modo habrá que decir más bien que se odia, puesto que se hace inicuo y se priva de la luz de la justicia al apartarse de un bien mejor y más elevado, y volverse sobre sí mismo o sobre los bienes inferiores e insuficientes, de modo que se cumple en él verdaderamente lo que dice el Salmo 10, 6: quien ama la iniquidad odia su propia alma.

Por tanto, como *nadie se ama a sí mismo si no es amando a Dios*, no era necesario que, dado el precepto del amor de Dios, se mandase también al hombre amarse a sí mismo, *puesto que el amarse a sí mismo va incluido en el amar a Dios*. Debe, por tanto, amar al prójimo como a sí mismo a fin de *conducir al amor de Dios* a todos los hombres que pueda o con el consuelo de la beneficencia o la información de doctrina o la coer-

78. LEON XIII, Encíclica *Sapientia christiana*, del 10 de enero de 1890, Acta, t. II, pp. 292-294.
79. SAN PIO X, Encíclica *Acerbo nimis*, del 15 de abril de 1905, Acta, t. II, pp. 70-72.

ción disciplinar, sabiendo que de estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» [80].

«Por tanto, si te debes amar a ti mismo, no por ti, sino por aquel donde está el fin rectísimo de tu amor, no se molesten los demás hombres si también los amas a ellos por Dios. Esta es efectivamente la regla divina del amor: amarás al prójimo como a ti mismo, pero a Dios lo amarás con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, de modo que dirijas todos tus pensamientos, toda la vida y todo el entendimiento hacia aquel de que has recibido todo eso que ofreces. Al decir: con todo el corazón, con toda el alma y toda la mente, no dejó ninguna parte de nuestra vida que no deba comprometerse, dando lugar a que quiera gozar de otra cosa, sino que cualquier otra cosa que se ofrezca a ser amada, sea absorbida por el ímpetu de corriente del amor total. Así, pues, quien ama rectamente al prójimo, también debe preocuparse de que él ame a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, pues así lo ama como a sí mismo, ordenando todo el amor de sí y del otro a aquel amor de Dios, que no tolera que ningún riachuelo se desvíe de él con cuya derivación quede disminuido» [81].

Así, pues, «todo pecador, en cuanto tal, no ha de ser amado, y todo hombre, en cuanto hombre, ha de ser amado por amor de Dios; pero Dios ha de ser amado por sí mismo. Y si Dios ha de ser más amado que cualquier hombre, cada uno ha de amar también más a Dios que a sí mismo. Por otra parte los demás hombres han de ser más amados que el propio cuerpo, porque ambas cosas han de ser amadas por Dios, y los demás hombres pueden disfrutar con nosotros de Dios, lo que no puede hacer el cuerpo, puesto que el cuerpo vive por el alma, por la que disfrutamos de Dios» [82].

«Ya no debe cuestionarse cuánto amor de caridad debemos tener con el prójimo y cuánto con Dios: a Dios se le debe amar incomparablemente más que a nosotros; a los hermanos, tanto como a nosotros mismos; y a nosotros nos amamos tanto más cuanto más amamos a Dios. Así, pues, con una e idéntica caridad amamos a Dios y a nuestro prójimo, pero a Dios, por sí mismo; y a nosotros y al prójimo, por Dios» [83].

«Por tanto, quien ama a los hombres, debe amarlos o *porque son justos*, o *para que sean justos*. Pues también así debe amarse a sí mismo, o *porque es justo*, o *para que sea justo*: así ama al prójimo como a sí mismo sin ningún peligro. Quien se ama de otra manera, se ama injustamente, por-

80. SAN AGUSTIN, *Epistola* 155 *ad Macedonium*, cap. 4, n. 15, t. II, col. 704.
81. *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 22, n. 21, t. 3, col. 14.
82. *Ibídem*, cap. 27, n. 28, col. 171.
83. *De Trinitate*, lib. 8, cap. 9, n. 12, col. 152-153.

que se ama para ser injusto; por tanto, para ser malo, y, en consecuencia, ya no se ama, pues quien ama la iniquidad, según se dice en el Salmo 10, 6, odia su propia alma» [84].

Consiguientemente, «donde hay amor al prójimo allí hay también necesariamente amor de Dios: pues quien no ama a Dios, ¿cómo va a amar al prójimo como a sí mismo, cuando no se ama ni a sí mismo? Es más bien un impío y un inicuo: quien ama la iniquidad, no ama en absoluto, sino que odia a su alma» [85]. «Con esta [caridad] nos amamos mutuamente, con esta [caridad] amamos a Dios. En realidad, no nos amaríamos mutuamente con verdadera caridad si no fuera amando a Dios, pues cada uno ama al prójimo como a sí mismo si ama a Dios: si no ama a Dios no se ama a sí mismo» [86]. La caridad es efectivamente el lazo que une a los hombres entre sí y con Dios [87]; o también, la dilección con la que el hombre ama a Dios por sí mismo, mas a sí mismo y al prójimo los ama según Dios [88]; «llamo caridad al movimiento del alma a gozar de Dios por sí mismo y de sí y del prójimo por Dios» [89], «porque de él gozamos en sí mismo y de él gozamos también en nosotros y en el prójimo. Pues, ¿qué somos nosotros si no tenemos a Dios? ¿O *qué otra cosa debemos amar en nosotros sino a Dios, bien porque lo tenemos o para que lo tengamos?*» [90].

Por tanto, «es la caridad con la que amamos ¿Qué amamos? El bien inefable, el bien benéfico, el bien creador de todos los bienes. Deléitese aquél de quien tienes todo lo que te deleita» [91]. «Usa bien de los bienes inferiores y gozarás rectamente del bien superior» [92]. «Interrógate a ti que tratas y a las cosas que tratas. Mira que si en tu negocio, si es que tal vez eres negociante, antepones la plata al oro, el plomo a la plata y el polvo al plomo, ¿acaso no serás juzgado por todos tus socios como loco perdido, desechado de su sociedad, tenido por perjudicial y tal vez con la cabeza toda averiada? Pues, ¿qué dirían todos tus socios al decirles tú: la plata es más cara que el oro, o que es mejor la plata que el oro? ¿Acaso no clamarán: te equivocas, loco, qué te pasa para preferir la plata al oro?

¿Y nadie te dirá: qué te pasa para preferir el oro a Dios? ¿Cómo —dice— que prefiero el oro a Dios? Pues si por demencia antepusiese la plata al oro, se me llamaría loco, porque entre dos especies, a las que veo, miro

84. *Ibídem,* cap. 6, n. 9 in fine, col. 149-150.
85. *In Evangelium secundum Ioannem,* tractatus 83, n. 3, t. 4, col. 936-937.
86. *Ibídem, tractatus* 87, n. 1, col. 944.
87. *Adnotationes in Job,* cap. 37, 32, t. 2, col. 884.
88. *De Civitate Dei,* lib. 16, cap. 7, n. 1, t. 9, col. 467.
89. *De doctrina christiana,* lib. 3, cap. 10, n. 15, t. 3, col. 65.
90. *Sermón* 255, n. 7, t. 8, col. 1953.
91. *Sermón* 21, n. 2, t. 7, col. 111.
92. *Ibídem,* n. 3, col. 112.

y palpo, prefería la más barata a la más cara. ¿Cómo prefiero el oro a Dios? El oro lo veo, a Dios no lo veo.

Pero no te sirve la excusa. ¿Por qué amas la plata? Porque es cara, porque se paga cara. ¿Por qué amas más el oro? Porque es más caro. Cara la plata, más caro el oro: *Dios es la misma caridad*» [93].

Alégrate en el Señor. «He ahí lo que es alegrarse en el Señor. El Señor me lo dio, el Señor —mira la alegría—, el Señor me lo quitó (Job 1, 21): ¿Acaso se quitó El? Lo que dio lo quitó; quien dio, se ofreció; se alegra en el Señor. Por tanto, Dios lo dio, Dios lo quitó; como El quiso así se ha hecho: sea su nombre bendito. ¿Cómo va a desagradar al siervo lo que agrada al Señor? Perdí —dice— el oro, perdí la familia, perdí los animales, perdí todo lo que tenía; no perdí a aquel de quien lo recibí. Perdí lo que me haba dado, no perdí a aquel de quien soy yo mismo. *Mi gozo es El, mis riquezas son El*» [94].

86. d) De entre *los teólogos* baste oir al Maestro y Príncipe de todos, *Santo Tomás de Aquino*. «Como la caridad ama a Dios *principalmente*, y a las demás cosas no las ame sino *en cuanto son de Dios*, consta que recibe su unidad y es una virtud por la unidad de la *bondad divina a la que mira primariamente la caridad*» [95]. «La razón de amar a Dios no lo son las criaturas, *más bien al contrario, sobre todo hablando de la dilección de caridad*» [96]. «La caridad ama algo por otro, como ama *todas las cosas por Dios*» [97].

De nuevo: «Dios es mayor bien que ningún otro; y *es más propio de cada uno que ningún otro bien, porque es más íntimo al alma que ella misma*» [98]. Por eso «amamos más a Dios que a nosotros mismos, en cuanto que *nuestro bien se encuentra más perfectamente en él que en nosotros*» [99], y más que al prójimo, porque el bien propio se encuentra en Dios como en causa universal, en sí mismo como en efecto, y en el prójimo como en semejanza» [100]. De ahí que «*Dios sea la causa y la razón de amar todas las cosas por caridad, porque la bondad divina es el objeto propio de la caridad*» [101]. Por eso ama a Dios incomparablemente más que todas las demás cosas. «Pues no puede darse caridad alguna que ame tanto al prójimo cuanto otra caridad ama a Dios» [102]. También se amará más a sí mismo que al

93. *Ibídem*, n. 4, col. 112.
94. *Ibídem*, n. 9, col. 115.
95. S. Tomás, *III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 4, qla. 1, n. 159.
96. *III Sent.*, dist. 27, q. 3, art. 1, arg. 3 sed contra, n. 196.
97. *III Sent.*, dist. 29, art. 1, arg. 3 sed contra, n. 14.
98. *III Sent.*, dist. 29, art. 3, arg. 2 sed contra, n. 33.
99. *III Sent.*, dist. 29, art. 5. obj. 2, n. 58.
100. *Ibídem*, n. 62.
101. *Ibídem*, art. 3, arg. 3 sed contra, n. 34.
102. *III Sent.*, dist. 29, expositio textus, n. 133.

prójimo, incluso en el cielo, «porque cada uno amará tanto gozar de Dios cuanto ame a Dios. De ahí que al amar a Dios sobre todas las cosas, también querrá gozar de Dios sobre todas las cosas, y así deseará gozar de Dios más para sí que para otro» [103]. Efectivamente, el que ama y el prójimo están respecto de Dios en cuanto a diligibilidad como el sensible común y el sensible propio en cuanto a sensibilidad: «el objeto propio (*per se*) de la caridad es Dios, el prójimo no lo es sino consiguientemente, como el color es el objeto propio de la vista y la magnitud lo es consiguientemente» [104]. Por eso «*la dilección de Dios es causa y razón de ser de la dilección del prójimo*. De ahí que la dilección de Dios esté *virtualmente* incluida en la dilección del prójimo como la causa en el efecto, y la dilección del prójimo esté incluida en la dilección de Dios *potencialmente* como el efecto en la causa» [105]. Y así «la dilección del prójimo presupone la dilección de Dios... como el efecto a la causa» [106]; y se dirige a los prójimos en cuanto que en ellos resplandece la semejanza de Dios, ya que «la semejanza de imagen que se encuentra en las criaturas racionales las hace mutuamente y con Dios capaces de una misma vida, esto es, de la gloria» [107]; pues «la caridad mira en el hombre la imagen de Dios, según la cual puede comunicar con nosotros en la vida de gracia» y de gloria [108].

Por lo demás la caridad se dirige a sus objetos más intensa y perfectamente que cualquier otro amor natural a los suyos: «la caridad desea *más vehementemente* a uno los bienes de la gracia, sobre los que versa principalmente, que ninguna otra amistad natural sus correspondientes bienes» [109].

Esto mismo enseña más claramente en la Cuestión Disputada *De Caritate*: «Es manifiesto que podemos amar a alguien de dos modos: uno, *por razón de sí mismo*; otro, *por razón de otra persona*. Amamos a uno por razón de sí mismo, cuando lo amamos por su *propio* bien, en cuanto que es honesto en sí o deleitable o útil para nosotros. Amamos, en cambio, a uno por razón de otra persona cuando lo amamos por su relación con *otro*, a quien amamos. Efectivamente, por el hecho de que amemos a una persona *por sí*, amamos a todos los familiares, consanguíneos y amigos *relacionados con ella*; *aunque en todos ellos sea una misma la razón formal de amor*, esto es, *el bien de aquél a quien amamos por sí, y a quien amamos de algún modo en todos los otros*.

103. *III Sent.*, dist. 31, q. 2, art. 3, qla. 2, n. 132.
104. *III Sent.*, dist. 30, art. 4, arg. 3 sed contra, n. 59.
105. *Ibídem*, n. 61.
106. *Ibídem*, n. 67.
107. *III Sent.*, dist. 28, art. 2 ad 3, n. 24.
108. *III Sent.*, dist. 30, art. 1, arg. 3 sed contra, n. 12.
109. *Ibídem*, art. 2, n. 26.

Hay que decir, pues, que *la caridad ama a Dios por razón de sí mismo; y por razón de El ama a todos los demás en cuanto se ordenan a Dios: y así ama de algún modo a Dios en todos los prójimos, puesto que al prójimo se lo ama en caridad porque está Dios en él o para que lo esté.* Resulta así claro que es el mismo el hábito de caridad con que amamos a Dios y al prójimo.

Pero si amásemos al prójimo *por sí mismo y no por razón de Dios*, esto *pertenecería a otra dilección*, por ejemplo, a la dilección natural o política» [110].

Por tanto, «*al prójimo no se le ama sino por razón de Dios*; ambos constituyen *un solo objeto* de amor *formalmente* hablando, aunque *materialmente* sean *dos*» [111].Y así «la caridad por la que amamos al prójimo no es distinta de la caridad con que amamos a Dios, ya que la caridad ama al prójimo *por Dios*» [112].

Esto de amar al prójimo por Dios debe entenderse así: «la caridad al amar al prójimo *tiene a Dios por razón formal del objeto y no solamente por fin último*...; las demás virtudes, en cambio, no tiene a Dios por razón formal del objeto, sino como fin último. Por tanto, al decir que la caridad ama al prójimo *por Dios*, la preposición *por* (*propter*) se refiere no sólo a la causa material [¿final?], sino también formal de algún modo. Mas cuando se dice que las demás virtudes obran por Dios, la preposición *por* indica solamente causa *final*» [113].

Más adelante: «*la caridad tiene como objeto propio cierto bien especial, esto es, el bien de la bienaventuranza divina... Por tanto, en la medida en que algo se relaciona con este bien, así resulta amable en caridad*... Hay, efectivamente, algo que posee la bienaventuranza eterna *por su esencia*, y esto es *Dios*; y algo que la tiene *por participación*, y esto es la *criatura racional*: tanto aquella *que ama* como otras criaturas que *pueden asociársele* en la participación de la bienaventuranza; y algo, finalmente, que puede tener la bienaventuranza eterna *sólo por cierta redundancia*, como es el caso de nuestro cuerpo, que es glorificado por redundancia de la gloria del alma en él.

Por tanto ha de amarse a *Dios* en caridad como *raíz de la bienaventuranza*; cada hombre debe amarse a sí mismo en caridad *para que participe* la bienaventuranza, y al prójimo *como socio en la participación de la bienaventuranza*; mas a su propio cuerpo, en cuanto que *redunda* en él la bienaventuranza.

110. *De Caritate*, art. 4.
111. *De Caritate*, art. 4 ad 1.
112. *De Caritate*, art. 5, obj. 2.
113. *De Caritate*, art. 5 ad 2.

Del segundo modo, es decir, del modo que decimos amar aquellos bienes que queremos para los otros, pueden amarse en caridad todos los bienes, *en cuanto que son ciertos bienes de aquellos que pueden poseer la bienaventuranza,* pues todas las criaturas son para el hombre *camino para tender a la bienaventuranza*; y, además, todas las criaturas se ordenan a la gloria de Dios, en cuanto que se manifiesta en ellas la bondad divina» [114]

Es más: «el objeto propio y primario de la caridad es Dios, y todo lo que se ama por caridad, *se ama en cuanto pertenece a Dios,* del mismo modo que si amamos a algún hombre, consiguientemente amamos a todos sus allegados, aunque sean enemigos nuestros. Ahora bien, nos consta que todos los hombres pertenecen a Dios *en cuanto que han sido creados por El y son capaces de la bienaventuranza,* que consiste en la fruición de El mismo» [115].

En conclusión, en el amor de Dios se incluyen todas las cosas amables y que han de amarse en caridad; «porque al ser inducidos a *amar a Dios,* somos inducidos a *desearlo, con lo cual* nos amamos a nosotros al máximo, queriendo para nosotros el mayor bien. Ahora bien, en el precepto del amor al prójimo se dice: amarás a tu prójimo como a ti mismo, en lo cual se incluye el amor de sí mismo» [116]. De ahí que a Dios debamos amarlo más que a nosotros mismos, puesto que si bien «en unidad de *naturaleza* nada es más uno que nosotros mismos, en *unidad de afecto,* cuyo objeto es el bien, *lo que es sumamente bien debe estarnos más unido que nosotros mismos*» [117].

En la *Suma Teológica* repite, resumiéndola, esta misma doctrina: «la amistad de caridad se extiende también a los enemigos, a los que amamos en caridad *en orden a Dios, a quien se debe principalmente la amistad de caridad*» [118], como también a los pecadores «los amamos en caridad *por Dios*» [119].

Dios y el prójimo, por tanto, no son de igual modo objetos de caridad, sino que «Dios es el objeto *principal* de caridad, mas el prójimo es amado en caridad *en orden a Dios*» [120]. «*La razón de amar al prójimo es Dios: pues esto es lo que debemos amar en el prójimo, que viva en Dios*» [121], el cual también «es amado *por lo que hay de Dios en él*» [122]; de ahí que «amemos *con el mismo amor de caridad a todos* los prójimos, *en cuanto son re-*

114. *Ibidem,* art. 7.
115. *Ibidem,* art. 8.
116. *Ibidem,* art. 7 ad 10.
117. *Ibidem,* art. 8 ad 7.
118. *Suma Teológica,* II-II, 23, 1 ad 2.
119. *Ibidem,* ad 3.
120. *Ibidem,* art. 5 ad 1.
121. *Ibidem,* II-II, 25, 1.
122. *Ibidem,* ad 1.

feridos a un solo bien común que es Dios» [123]: «pues amamos al prójimo y a Dios, en cuanto amamos esto, *que nosotros y el prójimo amemos a Dios*, que es tener caridad» [124]. Efectivamente, la caridad «es amistad del hombre *con Dios principalmente y, en consecuencia, con aquellas cosas que son de Dios*, entre las que se cuenta el mismo hombre que tiene caridad; y así entre las cosas que ama en caridad como pertenecientes a Dios también se ama a sí mismo en caridad» [125].

Es decir, que «el amor de Dios es *fin*, al que se ordena el amor del prójimo» [126]; y, por tanto, «en el prójimo se ama a Dios *como el fin en aquello que se ordena al fin*» [127]; de ahí que tenga razón de bien amable en caridad, porque «*lo que se ordena al fin tiene razón de bien por su ordenación al fin*» [128]. Por eso «en el amor del prójimo se incluye el amor de Dios *como el fin en los medios*, y a la inversa» [129]. «Por eso efectivamente debemos amar a los demás en caridad, porque son nuestros prójimos, tanto por la imagen natural de Dios como por la capacidad de gloria», «de modo que uno ame al prójimo por Dios, como a sí mismo debe amarse también por Dios» [130], pues el amor de sí «se incluye en la caridad, en cuanto que el hombre se ama a sí mismo *por Dios y en Dios*» [131].

San Alberto Magno piensa lo mismo: «finalmente en el prójimo no se ama otra cosa que la razón de imagen referida a Dios, amado por encima de todo» [132]. «Como la caridad es virtud unitaria es necesario que tenga una razón de bien motiva única; y lo que tiene o tendrá aquel bien será lo amado primariamente y sobre todas las cosas, esto es, Dios, que se pone en primer lugar; las demás cosas se aman en Dios y para Dios... *En Dios*, si están en Dios, como los amigos que hacen amistades, esto es, buenas obras, que son las que hacen amigos. *Para Dios*, si no están en Dios, como los amigos que hacen enemistades, es decir, pecados.

Y entre todas esas cosas media también orden, pues cuando se dice: amarás a tu prójimo como a ti mismo, la conjunción *como* indica dos cosas: orden y razón de amar al prójimo. *Orden*, porque nadie ama a otro como a sí mismo si no es suponiendo que se ama primero a sí mismo; por tanto, primero a sí, y consiguientemente al otro: he ahí el orden. La *razón* de amar la señala San Agustín, que la expone así, esto es, por qué te amas

123. *Ibídem*, ad 2.
124. *Ibídem*, II-II, 25, 2 ad 1
125. *Ibídem*, II-II, 25, 4.
126. *Ibídem*, II-II, 44, 2.
127. *Ibidem*, ad 2.
128. *Ibídem*, ad 3.
129. *Ibídem*, ad 4.
130. *Ibídem*, II-II, 44, 7.
131. *Ibidem*, II-II, 19, 6.
132. San Alberto Magno, *III Sent.*, dist. 29, art. 1 ad 4, t. 28, p. 546a.

a ti mismo, es decir, *en Dios y para Dios*»[133]: «porque en la gracia te amas a ti mismo, y te amas para la bienaventuranza si te amas en caridad; y en lo mismo y para lo mismo amas a los otros en caridad. Si amas de otra manera no amas en caridad»[134].

87. e) *La razón teológica confirma eficazmente la premisa menor del argumento general* (supra n. 82), tanto por una razón propia y directa como por una razón común.

88. α) *Argumento propio*: el objeto propio y formal de la caridad, en cuanto incluye amor y dilección, es el *bien*; en cuanto incluye amor y dilección de orden estrictamente teológico, es el bien divino, esto es, *la misma bondad divina*; en cuanto incluye el amor sumo y más perfecto de este orden, es el Sumo Bien o la Suprema Bondad, esto es, la Bondad Divina en sí misma, según su más alta consideración.

89. β) *Argumento común*. Lo que se dice de las demás virtudes y hábitos teológicos en cuanto tales, con más razón se ha de decir de la caridad, que es la mayor y más perfecta de las virtudes teológicas. Pero las demás virtudes y hábitos teológicos se dirigen de suyo y primariametne a Dios mismo como a objeto formal *quod* y a las demás cosas bajo la razón de Dios, es decir, en cuanto proceden de Dios, son de Dios o se ordenan a Dios. Luego con más razón la caridad tiene a Dios por objeto formal *quod* y bajo esta razón alcanza a las demás cosas.

Efectivamente, el objeto terminativo de la fe «no es sólo Dios mismo, sino también otras muchas cosas, que no caen bajo el asentimiento de fe si no es en cuanto guardan algún orden con Dios, esto es, en cuanto que por algunos efectos de la divinidad el hombre es ayudado a tender a la divina fruición. Por tanto también desde esta parte el objeto de la fe es de algún modo la Verdad Primera, en cuanto que nada cae bajo la fe si no es en orden a Dios»[135]. Así «las cosas que pertenecen a la Humanidad de Cristo y a los Sacramentos de la Iglesia o a las demás criaturas, caen bajo la fe en cuanto que por ellas nos ordenamos a Dios»[136]. «La fe versa de suyo y principalmente sobre Dios, que es la misma Verdad y secundariamente sobre las criaturas, en las que resplandece la verdad de Dios»[137].

De modo parecido, «la esperanza mira principalmente a la bienaventuranza eterna; a las demás cosas que se piden a Dios las mira secundariamente, en orden a la bienaventuranza eterna. Lo mismo que la fe mira

133. *Ibídem*, art. 2, p. 547ab.
134. *Ibídem*, dist. 27, art. 8, p. 528a.
135. S. TOMÁS, *Suma Teológica*, II-II, 1, 1.
136. *Ibídem*, II-II, 1, 1 ad 1.
137. *Ibídem*, II-II, 89, 6.

principalmente a Dios y secundariamente mira a las cosas que se ordenan a Dios» [138]. «Pues así como aquellas cosas que se creen materialmente, todas son referidas a Dios, aunque algunas sean creadas, como creemos que todas las criaturas proceden de Dios y que el cuerpo de Cristo fue asumido por el Hijo de Dios en unidad de persona, así también todas las cosas que se esperan materialmente se ordenan a un bien esperado finalmente, que es la fruición de Dios, pues en orden a esta fruición esperamos ser ayudados por Dios, no solamente con beneficios espirituales, sino también corporales» [139].

Del mismo modo todas las cosas que se consideran en la Sagrada Teología, «o son el mismo Dios o las cosas que proceden de Dios o se ordenan a Dios en cuanto tales» [140]: esto es, Dios «como intención principal, y bajo esta razón todas las demás cosas que se consideran en esta ciencia» [141]. «Pues en la Sagrada Doctrina todo se trata bajo la razón de Dios: o porque es Dios mismo o porque se ordena a Dios como principio y fin» [142]; por eso «todas las cosas que se determinan en la Sagrada Doctrina quedan comprendidas bajo Dios, no como partes o especies o accidentes, sino como ordenadas de algún modo a El» [143].

Por consiguiente, por la misma razón «también la caridad ama al prójimo por Dios; y así su objeto propio es el mismo Dios» [144]. Pues «el objeto de la caridad, por ser virtud teológica, es *la bondad divina*, que *es la misma tanto si se considera en sí como si se considera en otro*; de ahí que la dilección de Dios y del prójimo pertenezca a la misma virtud» [145]. Efectivamente, lo uno se incluye en lo otro: «pues quien ama a Dios, es necesario que ame al prójimo y a las cosas que son de Dios; y quien ama al prójimo por Dios, es necesario que ame a Dios, porque, aunque los objetos sean diversos, sin embargo *los actos son una misma cosa según la consecuencia*» [146]. Por el hecho de que «la bondad de Dios se comunica a las criaturas..., la caridad con que se ama a Dios no es virtud distinta de la caridad con que se ama al prójimo» [147]; sino que «el amor de Dios es la razón del amor al prójimo» [148].

En una palabra: «*la razón de amar al prójimo es Dios; pues en el prójimo por la caridad no amamos sino a Dios*; y, por tanto, se ama con la

138. *Ibídem*, II-II, 17, 2 ad 2.
139. *Q. D. De Spe*, art. 1 in fine.
140. *I Sent.*, prólogo, art. 4.
141. *Ibídem*, ad 1.
142. *Suma Teológica*, I, 1, 7.
143. *Ibídem*, ad 2.
144. *Ibídem*, II-II, 1, 1 ad 3.
145. *III Sent.*, dist. 9, q. 2, art. 1 ad 2, n. 110.
146. *In Evangelium Ioannis*, cap. 15, lect. 2, p. 407b.
147. *Suma Teológica*, II-II, 81, 4 ad 3.
148. *Ibídem*, I-II, 100, 6 ad 1.

misma caridad a Dios y al prójimo. Existen, sin embargo, otras amistades distintas de la caridad, según otros motivos por los que se aman los hombres» [149]. Mas a Dios lo amamos en nosotros y en nuestros prójimos porque nos creó, nos redimió, nos santificó, habita en nosotros y nos hará finalmente bienaventurados, al modo como se ama al ejemplar en la imagen, al padre en el hijo, a Dios en el templo y a la cabeza en los miembros.

Todo el argumento está condensado en estas palabras admirables de Santo Tomás: «se llaman virtudes teológicas aquellas que tienen a Dios por objeto y fin. De ahí que ninguna virtud teológica ejerza su acto sobre cosas creadas propiamente hablando: pues *la caridad en el hombre no ama sino a Dios*» [150].

90. *Otra razón* eficaz de lo mismo es la *ejemplaridad*: nuestra caridad es participada a ejemplo de la caridad divina del mismo Dios, a la que debe imitar y a la que debe conformarse cuanto pueda. La caridad creada, difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, debe imitar a la caridad increada del mismo Dios de cara a su propio objeto, al ser como su impresión formal o sigilación en nuestra voluntad. Es así que la caridad increada del mismo Dios mira a la bondad increada como objeto propio y formal *quod*, mientras que a las demás bienes creados los mira bajo la razón de sí mismo y en orden a sí mismo. Luego también la caridad creada infusa debe mirar a la misma bondad increada como propio objeto formal *quod*, mientras que el mismo hombre amante, sus prójimos y los demás bienes creados han de ser alcanzados por la misma bajo la razón de la bondad increada y en orden a ella. Por tanto, así como la misma bondad increada de Dios es el objeto formal *quod* de la caridad increada del mismo Dios, así también la misma bondad divina debe ser el objeto formal *quod* de nuestra caridad creada, que nos ha sido infundida por Dios.

La *premisa mayor* consta por el hecho de que nuestra caridad creada es cierta participación formal análoga de la caridad increada del mismo Dios, de la que es imitación y a la que debe conformarse cuanto puede. Por eso dice Santo Tomás que nuestra caridad «emana ejemplarmente del amor que es el Espíritu Santo» [151]. «Pues así como por la potencia intelectiva el hombre participa del conocimiento divino mediante la virtud de la fe, y por la potencia volitiva *participa el amor divino mediante la caridad*, así también por la naturaleza del alma participa según cierta semejanza la naturaleza divina por cierta regeneración o recreación» [152]. En realidad, «la misma esencia divina es caridad, como es Sabiduría y es Bondad. De ahí

149. *Ibídem.* II-II, 103, 3 ad 2.
150. *III Sent.*, dist. 9, q. 1, art. 1, qla. 3, n. 31.
151. *I Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 1.
152. *Suma Teológica,* I-II, 110, 4.

que así como se dice que somos buenos por la bondad que es Dios, y sabios por la sabiduría que es Dios, porque la bondad por la que somos formalmente buenos es cierta participación de la bondad divina y la sabiduría por la que somos formalmente sabios es cierta participación de la sabiduría divina, así también *la caridad por la que amamos formalmente al prójimo es cierta participación de la caridad divina*» [153].

Por eso, cuando dijo Jesús a sus discípulos: «como me amó el Padre, así os amé a vosotros» [154], añadió luego: «éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros como yo os amé» [155]. Es como si dijera: así como la caridad con la que yo os amé a vosotros es una semejanza o imitación de la caridad con la que el Padre me amó, así la caridad con la que os debéis amar mutuamente debe ser imagen y semejanza de la caridad con que yo os amé. Lo cual es decir equivalentemente que la caridad de Cristo-hombre para con nosotros y nuestra caridad para con el prójimo es imitación y semejanza de la caridad increada de Dios para con Cristo-hombre y para con todos nosotros.

Escribe al respecto Santo Tomás: «el amor con que el Hijo ama a los discípulos es cierta semejanza del amor con que el Padre ama al Hijo» [156]. Y el amor de Cristo para con nosotros nos sirve de «modelo de cómo debemos amar al prójimo, a saber, del mismo modo como nos amó Cristo», que «*no amó en nosotros otra cosa que a Dios y en orden a Dios*» [157]. «Por tanto también nosotros en el amado debemos amar no sólo lo que hay de utilidad o delectación en ello, sino *lo que hay de Dios*: y en tal amor del prójimo se incluye también el amor de Dios» [158]; «en el amor del prójimo va incluido el amor de Dios» [159]. Es aquello que tanto urge San Pablo: «sed imitadores de Dios como hijos carísimos, y andad en el amor como Cristo nos amó» [160].

La *premisa menor* nos consta por el Concilio Vaticano I, donde se define que Dios «se ama necesariamente a sí mismo», pero a las cosas distintas de El las ama «con voluntad libre de toda necesidad» [161]. Lo cual es decir equivalentemente que Dios mismo es el objeto propio y formal de su amor y de su voluntad, y que las criaturas son objeto meramente material y secundario. Por eso escribía Santo Tomás: «así como Dios conociendo su esencia conoce todas las cosas que proceden de El en cuanto que son

153. *Ibídem*, II-II, 23, 2 ad 1.
154. *Jn.* 15, 9.
155. *Jn.* 9, 12.
156. S. TOMAS, *In Ioannem*, cap. 15, lect. 2, p. 406.
157. *Ibídem*, p. 407b.
158. *In Ioannem*, cap. 13, lect. 7, p. 373a.
159. *III Sent.*, dist. 37, art. 2, qla. 2 ad 2, n. 45.
160. *Ef.* 5, 1-2.
161. CONCILIO VATICANO I, Ses. 3, can. 5, Denz. 1805.

cierta semejanza de su verdad, así también *queriendo o amando su esencia quiere todas las cosas que proceden de El en cuanto portan la semejanza de su bondad*. De ahí que lo que primeramente es querido por El es *solamente su bondad; las demás cosas las quiere en orden a su bondad*: pero no de modo que mediante ellas adquiera algo de bondad, como hacemos nosotros respecto de los demás obrando bien, sino que les comunica algo de su bondad, y en este sentido la liberalidad es como lo propio de Dios, según Avicena en el tratado XI de su Metafísica, dado que por su operación no busca ninguna utilidad suya, sino que lo que quiere es difundir su bondad en los demás»[162]. «Y así lo mismo que Dios entiende las cosas distintas de El entendiendo su propia esencia, así quiere las demás cosas queriendo su propia bondad»[163], y «*nada quiere sino bajo la razón de su bondad*»[164]. Por tanto, así como Dios se conoce a sí mismo por sí mismo y en sí mismo, mientras que las demás cosas las conoce en y por sí mismo conocido, de modo parecido se quiere y se ama a sí mismo por sí mismo y en sí mismo, mientras que las demás cosas las quiere y ama en sí mismo amado y por razón de su amor. «Se quiere, por tanto, a sí mismo y a las demás cosas; pero a sí se quiere como fin, y las demás cosas como medios, en cuanto que conviene a la bondad divina que otras cosas participen de ella»[165].

De modo parecido nuestra voluntad, que debe *conformarse* por la caridad a la voluntad divina para que sea buena y recta, *máxime en el fin y en la razón de querer*, es necesario que ame a Dios por sí mismo, y al propio sujeto, al prójimo y a los demás bienes los ame por Dios, desde Dios y en Dios, o más bien que ame a Dios en todos ellos. Porque el complemento y la consumación de la conformidad de nuestra voluntad con la voluntad divina se atiende principalmente según la causa formal, que se toma del objeto formal[166].

De ahí que diga Santo Tomás de nuevo: «hay otro modo de conformidad según la causa *formal*, cuando el hombre quiere algo *por caridad* como quiere Dios. Esta conformidad se reduce también a la conformidad *formal* que se atiende según el orden al *último fin*, que es el *objeto propio de la caridad*»[167]. Pues «quiere más lo que Dios quiere quien conforma su voluntad a la voluntad divina en cuanto a la *razón* del querer que el que la conforma en cuanto a la cosa misma querida, ya que la voluntad tiende

162. *I Sent.*, dist. 45, art. 2.
163. *Suma Teológica*, I, 19, 2 ad 2.
164. *Ibídem*, ad 3.
165. *Ibídem*, corpore.
166. *I Sent.*, dist. 48, art. 2.
167. *Suma Teológica*, I, 19, 10.

más principalmente al fin que a los medios»[168]; y «la especie y la forma se atiende más según la *razón* del objeto que según lo que es material en el objeto»[169].

Según esto se entienden perfectamente aquellas hermosísimas palabras de Santo Tomás: «de la esencia de la caridad es antes *hacer a Dios querido de nosotros* que hacernos a nosotros queridos de Dios»[170]: pues lo primero pertenece al objeto principal y responde al amor activo (*amare*), mientras que lo segundo mira al objeto secundario y responde al amor pasivo (*amari*). «Es más propio de la caridad amar que ser amado»[171], es decir, «pertenece más a la caridad querer amar que querer ser amado»[172].

Queremos confirmar esto mismo con la autoridad de *San Agustín*. Un nuevo mandamiento os doy, que os améis unos a otros como yo os he amado[173], que os améis mutuamente. «No como se aman quienes se corrompen, no como se aman los hombres por ser hombres, sino como se aman por ser dioses e hijos todos del Altísimo, para que sean hermanos de su Hijo único, amándose mutuamente con aquel amor con que él los amó para llevarlos a aquel fin que les será suficiente, donde se saciará de bienes su deseo (Salmo 102, 5). Nada quedará que desear cuando Dios sea todo en todas las cosas (I Cor. 15, 28). Tal fin no tiene fin...

No queráis, por tanto, hermanos míos, pensar que al decir el Señor: un mandamiento nuevo os doy, que os améis mutuamente, con ello se deja de lado aquel otro mandamiento mayor que nos manda amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente; como si se olvidase esto al decir que os améis mutuamente, como si esto no perteneciese al precepto de que ames a tu prójimo como a ti mismo. Pues de estos dos preceptos —dice— penden toda la Ley y los Profetas.

Pero quienes entienden bien encuentran ambas cosas en cada uno de los preceptos, pues quien ama a Dios no puede despreciar su mandato de que ame también al prójimo; y *quien ama santa y espiritualmente al prójimo, ¿qué ama en él sino a Dios?* Se trata de un amor distinto de todo amor mundano, y para distinguirlo añadió el Señor: como yo os he amado. Pues, *¿qué amó en nosotros sino a Dios?* No nos amó por lo que teníamos, sino para que tuviésemos; para conducirnos, como dije poco antes, a donde Dios sea todo en todas las cosas.

168. *Ibidem*, ad 2.
169. *Ibidem*, ad 3.
170. *De Veritate*, 27, 2 ad 5.
171. *Suma Teológica*, II-II, 27, 1.
172. *Ibidem*, ad 2.
173. *Jn.* 13, 34.

También se dice rectamente de este modo que el médico ama a los enfermos. Y ¿qué ama en ellos sino la salud, que desea que recuperen, no la enfermedad, que procura erradicar?

Amémonos, pues, así nosotros, para que el amor nos impulse mutuamente todo lo posible *a tener a Dios en nosotros.* Este amor nos lo da el mismo que dice: como yo os amé, para que también vosotros os améis mutuamente. Nos amó para esto, para que nosotros nos amemos mutuamente; dándonos esto al amarnos, que nos unamos mutuamente en el amor, y, con los miembros compenetrados con tan dulce vínculo, seamos el cuerpo de tan excelsa cabeza» [174].

91. Así, pues, al decir que el objeto formal *quod* de la caridad es la Bondad Primera sobrenatural o en cuanto que es el objeto de la bienaventuranza sobrenatural, resulta clara la *diferencia de la caridad* tanto *de la fe teológica,* cuyo objeto formal *quod* es la Verdad Primera sobrenatural en su ser, como *de la religión,* que, aunque mire a Dios como Sumo Bien, no se dirige a El directamente y como a objeto, sino como a fin solamente y como a término *cui* (*para quien*), puesto que se dirige a Dios como término de honor y culto, en cuanto que es el primer principio y el último fin de la creación y de la gobernación de todas las cosas [175], y versa, por tanto, esencialmente sobre los actos de culto debido a Dios, es decir, sobre algo creado, y no es, consiguientemente, una virtud teológica, sino moral [176].

Si se consideran esta altura y dominio de Dios al alcance de la luz natural de la razón y a honrar por las fuerzas naturales de nuestra voluntad, entonces se tiene la *religión natural;* pero si se consideran conocidos por la luz de la fe sobrenatural y el culto correspondiente se realiza con la ayuda de la gracia, entonces se tiene la *religión infusa,* en la que se venera también a las divinas personas, en cuanto que convienen en una misma razón de primer principio y último fin de la creación y gobernación de todas las cosas. En este sentido escribe Santo Tomás: «las tres personas divinas son un solo principio de la creación y gobernación de las cosas; por eso se les sirve con una sola religión. Y los diversos atributos concurren en la razón de primer principio, porque Dios produce y gobierna todas las cosas con su sabiduría, con su voluntad y con el poder de su bondad» [177].

Sin embargo, el amor de Dios sobre todas las cosas en cuanto que es el primer principio y último fin de todas las cosas naturales es el acto interior y elícito supremo de la religión, esto es, la *devoción,* por la que el hombre se ofrece a sí mismo y a todas sus cosas a Dios, dedicándose totalmen-

174. SAN AGUSTIN, *In Ioannis Evangelium tractatus* 65, nn. 1-2, t. 4, col. 892-893.
175. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 81, 3.
176. *Ibidem,* II-II, 81, 5. Cf. *De virtutibus in communi,* art. 12 ad 11.
177. *Suma Teológica,* II-II, 81, 3 ad 1.

te a su servicio, pues la devoción es «el acto de la voluntad del hombre por el que se ofrece a sí mismo a Dios, para servirlo a El, que es su último fin» [178]; o también «cierta voluntad de entregarse prontamente a lo que pertenece al servicio de Dios», o «de hacer prontamente lo que pertenece al servicio de Dios» [179]. Pues la religión «importa orden a Dios: pues es El a quien debemos ligarnos principalmente *como a principio indeficiente*; y a quien debe dirigirse asiduamente nuestra elección *como a último fin*» [180].

92. Finalmente, atendiendo a esta razón formal a que mira la caridad es como se establece principalmente el *orden de los objetos a amar por caridad.* Efectivamente el orden es la relación de anterioridad y posterioridad respecto de algo primero y principal, que es el principio y como la razón del orden. Ahora bien, hay un doble principio o prioridad en los objetos materiales de la caridad: uno formal y plenamente objetivo, que es Dios según la razón formal que alcanza directamente y de suyo la caridad; otro como material y subjetivo, subordinado al primero, y es el mismo hombre que ama.

Según esto, de suyo, primaria y principalmente, los objetos materiales de la caridad se ordenan según el mayor acceso o proximidad a Dios mismo, amado de por sí y por encima de todas las cosas: «según esto, lo que tiene mayor razón de bien ha de ser más amado, y lo que es más semejante a Dios», es decir, los mejores [181]. Secundariamente y con subordinación a la primera serie formal del orden, se ordenan los objetos secundarios de la caridad conforme a la mayor proximidad al hombre que ama, que es, entre los objetos secundarios, lo que primera y principalmente se ama; «y así se ama más lo que está más unido» al amante [182].

Sin embargo, en ambos órdenes han de amarse antes los objetos directos, es decir, las personas, y esto con amor de amistad; secundariamente, los objetos indirectos, es decir, las cosas buenas que deseamos para las personas, y, entre ellas, primero las sobrenaturales y epirituales y luego las naturales y materiales, según la mayor proximidad a la misma bienaventuranza formal, que es lo que primera y principalmente se ama con amor de concupiscencia.

178. *Ibidem,* II-II, 82, 1 ad 1.
179. *Ibidem,* II-II, 82, 1.
180. *Ibidem,* II-II, 81, 1. Cf. también I-II, 89, 6 corp. y ad 3, junto con II-II, 122, 2. Y esto parece que fue lo que enseñaron finalmente CAYETANO, *In I-II,* 109, 3, n. 6; *In Deut.* 6, 6 (t. I, col. 445a); *In Mt.* 22, 39 (t. 4, p. 100b); *In Rom.* 2, 14 (t. 5, p. 11b); y BAÑEZ, *In II-II,* 44, 1, dub. 1, col. 1433,1435; aunque ambos parecen enseñar otra cosa en otros lugares: CAYETANO, *In II-II,* 23, 6, n. 2; BAÑEZ, *In II-II,* 23, 6, col. 840; 26, 3, dub. 2, col. 1028-1029; 44, 1, dub. 1, col. 1434-1435. Véase lo que escribimos sobre el particular en el comentario a I-II, 109, 3.
181. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 26, 9, 13.
182. *Ibidem.*

Es decir, primero se ha de amar a las personas y luego a las cosas que queremos para la personas amadas, porque las personas han de amarse por sí, mientras que las cosas han de amarse por las personas, como por su fin.

Ahora bien, entre las personas se ha de amar primeramente a Dios, siempre y en todo estado; luego, a nosotros mismos; y, en tercer lugar, al prójimo: porque Dios ha de ser amado sobre todas las cosas como sumo bien objetivo y fin último motivo (*cuius gratia*); a nosotros y al prójimo hemos de amarnos por Dios como por fin motivo o razón de amar, puesto que debemos amarnos a nosotros y al prójimo en Dios, por Dios y para Dios. Entre los objetos secundarios, debemos amarnos a nosotros mismos más que a ningún otro prójimo, porque la caridad, como virtud perfectísima que es, hace óptimo al que la posee, rectificándolo plenamente en orden a Dios, lo cual significa amarse a sí mismo al máximo después de Dios. Además, el amor caritativo y espiritual de sí mismo se incluye necesariamente y siempre en el amor de Dios, no así el amor del prójimo, porque si no existiese el mismo sujeto amante no habría caridad ni acto de amor de Dios, mientras que sí lo habría aunque no existiese ningún prójimo.

Pero respecto de los mismos prójimos es necesario distinguir entre la caridad en el estado imperfecto de este mundo y la caridad en el estado perfecto del cielo. En el estado de vía los prójimos han de ser más o menos amados según su mayor o menor proximidad a la persona amante; pero en el cielo han de ser amados según la mayor o menor proximidad a Dios mismo, esto es, según que sean mejores o más santos: primero, porque en el cielo sabremos con certeza quiénes son verdaderamente los mejores o más santos, cosa que en este mundo no nos consta con certeza; segundo, porque en este mundo lo mismo nosotros que nuestros prójimos necesitamos de mutua ayuda, cosa que no ocurre en el cielo, y así podemos ayudar más a los más allegados que a los alejados, lo mismo que ser ayudados por ellos.

Entre las cosas o bienes deseados por caridad para las personas amadas, siempre y en todo estado ha de amarse primariamente la bienaventuranza formal, puesto que es el sumo bien creador y último fin subjetivo; luego, sus principios productores inmediatos, es decir, el lumen gloriae y la misma virtud de la caridad —pues, como dijimos anteriormente, tomamos aquí la bienaventuranza formal esencial según su esencia física—; tercero, los bienes espirituales que son comunes al estado de vía y al estado de término; más los mejores y más perfectos que los menos perfectos, v. gr. más los dones del Espíritu Santo que las virtudes morales, y más los dones más altos que los menos altos, conforme a aquello de San Pablo: «aspirad a los mejores dones» [183].

183. *I Cor.* 12, 31.

Pero respecto de los dones espirituales inferiores a la misma bienaventuranza formal esencial y a sus hábitos elicitivos, es necesario distinguir entre la caridad en el estado de vía y la caridad en estado de término.

En el estado de vía ha de amarse sobre todo la predestinación a la gloria y su efecto elícito en este mundo, que es la perseverancia final; luego, la gracia habitual; después, todas las gracias actuales eficaces con las que podemos ejercer las obras saludables y meritorias de vida eterna, conservando y aumentando la misma gracia habitual; a continuación, las virtudes teologales de fe y de esperanza; finalmente, los dones del Espíritu Santo, las virtudes morales infusas y las virtudes intelectuales.

En el estado de término, cuando ya se tiene en realidad el mismo efecto de la predestinación y el premio de la perseverancia final, una vez cesadas la fe y la esperanza, después de la bienaventuranza esencial los bienaventurados quieren para sí los dones del Espíritu Santo; luego, las virtudes morales infusas y las virtudes intelectuales: y, finalmente, la bienaventuranza accidental del cuerpo. Es decir, los bienaventurados quieren para sí la bienaventuranza accidental, primero la del alma y luego la del cuerpo; cosa que desean también consiguientemente para los demás bienaventurados. Por último quieren para los hombres viadores ambas bienaventuranzas, tanto la esencial como la accidental, y todos los medios necesarios y convenientes para merecerla y conseguirla.

Art. 2.—Objeto formal «quo» o motivo formal de la caridad

§ I

Problema del motivo de la caridad

93. De lo dicho resulta que en el objeto formal *quod* o terminativo convienen la caridad y la esperanza, ya que también la esperanza es una virtud teologal perteneciente al apetito o voluntad, y, por tanto, en cuanto virtud *teológica* tiene por objeto propio a Dios mismo en cuanto autor del orden sobrenatural, y en cuanto perteneciente a la *voluntad* mira a Dios como sumo bien o bienaventuranza objetiva sobrenatural.

94. Es lo que se lee con frecuencia en la *Sagrada Escritura*: «¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, en nada me complazco sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre... Pero mi bien es estar apegado a Dios, *tener en el Señor Yavé mi esperanza*[1].

1. *Salmo* 72, 25-28.

«Comenzó a pensar —comenta San Agustín— en la felicidad del cielo y a acusarse de que vivió como un animal deseando las cosas terrenas. ¿Qué tengo yo en el cielo y fuera de ti que busqué sobre la tierra? Veo por vuestras palabras que lo habéis entendido. Comparó a su voluntad terrena el premio que ha de recibir en el cielo; vio lo que le está reservado allí; y pensando y enardeciéndose con el pensamiento de algo inefable, que ni el ojo vio, ni el oído oyó ni el corazón del hombre soñó (I Cor. 2, 9), no dijo: tengo esto o aquello en el cielo, sino: ¿Qué tengo yo en el cielo? ¿Qué es aquello que tengo en el cielo? ¿Qué es? ¿Cuánto es? ¿Cómo es? Y, como lo que tengo en el cielo no es transitorio, ¿qué busqué fuera de ti en la tierra? Me reservas *tú* en el cielo riquezas inmortales, *a ti mismo*, y yo busqué fuera de ti en la tierra lo que tienen también los impíos, lo que tienen también los malos, lo que tienen también los facinerosos: dinero, oro, plata, piedras preciosas, familias, lo que también tienen muchos criminales, lo que tienen muchas mujeres viciosas, y muchos hombres viciosos. Esto es lo que tanto deseé fuera de Dios sobre la tierra, cuando mi Dios se me reserva en el cielo. ¿Qué tengo yo en el cielo? Ello mismo se manifiesta. ¿Y qué busqué fuera de ti en la tierra?

Desfallece mi carne y mi corazón, Dios de mi corazón. Esto es lo que tengo reservado en el cielo: *el Dios de mi corazón, mi porción es Dios* ¿Qué es esto, hermanos? Encontremos nuestras riquezas, elija su parte el género humano. Veamos a los hombres despedazarse en diversidad de deseos: elijan unos la milicia, otros la abogacía, otros las distintas escuelas doctrinales, otros el comercio, otros la agricultura; distribúyanse así las cosas humanas. El pueblo de Dios proclame: *mi porción es mi Dios*; no para un tiempo determinado, *sino* mi porción *para siempre*.

El oro, aunque lo tenga siempre, ¿qué es? Pero Dios, aunque no siempre lo tuviera ¡qué bien tan grande es!

A esto se añade que se me promete a sí mismo y se me promete que lo tendré para siempre. ¡Tengo tan grande bien y nunca dejo de tenerlo! Gran felicidad: mi porción es Dios. ¿Por cuánto tiempo? Para siempre...

Pero mi bien es estar pegado a Dios. Esto es todo el bien. ¿Queréis más? Siento que haya quienes lo quieran. Hermanos, ¿qué más queréis? *Nada mejor que adherirse a Dios, cuando lo veremos cara a cara. Ahora, entonces, ¿qué?* Puesto que ahora hablo como *peregrino*: es bueno adherirse a Dios; pero *ahora en* la peregrinación, cuando no llegó aún la realidad, lo bueno es *poner en Dios mi esperanza*» [2].

El cual sacia de bienes tu deseo (Salmo 102, 5). «Ahora oyes hablar del bien y anhelas; oyes hablar del bien y suspiras: y el hecho de que tal

2. SAN AGUSTÍN, *Enarración sobre el Salmo* 72, nn. 31, 32, 34, t. 5, col. 1016-1018.

vez pecas es que te engaña el ansia de buscar el bien; y vienes a ser reo de culpa por no oir el buen consejo de Dios sobre lo que se ha de rechazar y sobre lo que se ha de elegir, que es lo que tal vez descuidas aprender si te engañabas en la elección del bien. Siempre que pecas buscas un cierto bien, deseas satisfacer un deseo. Son buenas las cosas que buscas, pero para ti resultarán malas al abandonar a aquel por quien han sido hechas buenas.

Busca tu bien, ¡oh alma! Pues cada uno tiene su bien, y todas las criaturas tienen su propio bien, el de su integridad y perfección de su naturaleza; a cada cosa imperfecta le interesa lo que es necesario para su perfección: busca tu propio bien.

Nadie es bueno sino sólo Dios (Mt. 19, 17). *El sumo bien, éste es tu bien.* ¿Qué falta entonces a aquel cuyo bien es el sumo bien? Pues hay bienes inferiores que son buenos para unos o para otros. ¿Qué es lo bueno para el animal, hermanos, sino llenar su vientre, no sufrir indigencia, dormir, vegetar, vivir, estar sano, engendrar? Esto es lo bueno para él, y hasta cierto modo tiene la medida de su bien dada y concedida por Dios Creador de todas las cosas. ¿Es ese el bien que buscas tú? También te lo da Dios, pero no busques sólo eso. Siendo coheredero de Cristo, ¿cómo te gozas en los bienes comunes al animal?

Eleva tu esperanza al bien de todos los bienes. Tu bien es aquel por quien tú has sido hecho bueno en tu género y todas las demás cosas han sido hechas buenas en su género (Gen. 1, 31), pues Dios hizo todas las cosas muy buenas»[3].

En otro lugar dice el mismo Salmista: «A ti clamé, Señor. Dije: tú eres mi esperanza, mi porción en la tierra de los vivientes»[4]. «A ti clamé, Señor; dije: tú eres mi esperanza. Cuando toleraba, cuando estaba atribulado, dije: tú eres mi esperanza. Mi esperanza aquí; por eso tolero. Pero mi porción no está aquí, sino en la tierra de los vivientes. *¿Qué dará al que lo ama sino a sí mismo?*»[5].

95. Está aún más claro en el *Nuevo Testamento.* Estamos llamados «*a la esperanza de la vida eterna* que prometió Dios, que no miente»[6]; por eso «debemos vivir sobria, justa y piadosamente en este mundo, *con la bienaventurada esperanza* en la manifestación gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús»[7], «a fin de que, justificados por su gracia, *sea-*

3. *Enarración sobre el Salmo* 102, n. 8, t. 6, col. 414-415.
4. *Salmo* 141, 6.
5. *Enarración sobre el Salmo* 141, n. 12, t. 6, col. 1031.
6. *Tit.* 1, 2.
7. *Tit.* 2, 13.

mos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna» [8], y «*nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios»* [9], que «penetra hasta el interior del velo» [10].

96. Lo mismo declara explícitamente *el Magisterio de la Iglesia.* En el Símbolo llamado *Fides Damasi* leemos: «tenemos esperanza de que conseguiremos de El... *la vida eterna* como premio del buen mérito...». Y concluye: «toma esto y mantenlo, subyuga tu alma a esta fe. *Consigue de Cristo el Señor la vida y el premio»* [11].

En el Símbolo Niceno-Constantinopolitano recitamos: «*espero* la resurrección de los muertos y *la vida del mundo futuro»* [12].

Del mismo modo en la Profesión de fe de San Pelagio I: «Confieso que todos los hombres... han de resucitar y presentarse ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba según lo que hubiera hecho por el cuerpo, bueno o malo (Rom. 14, 10; II Cor. 5, 10); y que a los justos, como vasos de misericordia *preparados para la gloria* (Rom. 9, 23) por abundantísima gracia de Dios, los *ha de dotar de los premios de la vida eterna,* para que vivan en la sociedad de los ángeles sin término, sin miedo de caer jamás... Esta es mi fe y mi *esperanza...»* [13].

El Concilio de Trento enseña que los hombres justificados, mientras viven en este mundo, «sabiendo que han renacido a *la esperanza de la gloria* y no a la gloria aún, deben temer de la lucha que han de sostener con la carne, con el mundo y con el diablo, en la cual no podrán salir victoriosos si no es con la gracia de Dios...» [14]. Pues «a los que obran bien hasta el fin y *esperan en Dios ha de proponérseles la vida eterna,* como gracia misericordiosamente prometida a los hijos de Dios por Jesucristo y como recompensa fielmente dada según la promesa del mismo Dios a sus buenas obras y méritos» [15]. Por tanto, «si alguno dijera que los justos no deben *esperar de Dios una recompensa eterna* por las buenas obras que hubieran hecho en Dios, por la misericordia del mismo Dios y el mérito de Jesucristo, si perseveraren en el bien obrar y en la observancia de los mandamientos hasta el fin, sea anatema» [16].

8. *Tit.* 3, 7.
9. *Rom.* 5, 2.
10. *Hebr.* 6, 19. Véase C. Spicq, O.P., *La révelation de l'espérance dans el Nouveau Testament,* Paris 1932, pp. 8-18, 170-185, 247-250, 258-260.
11. *Fides Damasi,* Denz. 16.
12. *Símbolo Niceno-Constantinopolitano,* Denz. 86.
13. *Fides Pelagii,* Denz. 228a.
14. Concilio de Trento. Ses. 6, cap. 13, Denz. 806.
15. *Ibidem,* cap. 16, Denz. 809.
16. *Ibidem,* can. 26, Denz. 836.

97. De modo parecido los *teólogos* de todas las escuelas, quienes, recogiendo las glosas de los antiguos escolásticos, definen la esperanza por orden a los bienes futuros, espirituales y eternos, a la vida eterna, a la salvación eterna, a la bienaventuranza eterna, como puede verse en la fórmula de Pedro Lombardo, admitida comúnmente por los teólogos posteriores: cierta expectación de la *gloria futura* [17], cierta expectación de la *bienaventuranza futura* [18].

Bástenos ahora oir a Santo Tomás: «toda virtud que tiene por objeto el último fin es una virtud teológica; tal es la esperanza, por ser una expectación de la *bienaventuranza futura*» [19]. El objeto de la esperanza es «el mismo Dios *en cuanto es nuestra bienaventuranza*» [20], y por eso «espera conseguir a *Dios*» [21]: la esperanza versa como sobre objeto propio «sobre el bien espiritual, no cualquiera, sino *el eterno*, que es *el mismo Dios*» [22].

El objeto de la esperanza —dice en otro lugar— es «*el sumo bien, que es la bienaventuranza eterna*» [23], «la misma *vida eterna*» [24]; «*el bien divino*... es el objeto de la esperanza» [25]; «el objeto principal de la esperanza, en cuanto que es virtud teológica, es *la plena fruición de Dios, que hace al hombre bienaventurado*» [26], esto es, «la bienaventuranza futura» [27], a saber, «*la vida eterna*» [28]; «*la bienaventuranza eterna es el objeto de la esperanza*» [29]; el objeto de la esperanza es «el ser increado en cuanto es bien» [30].

Y en la Suma Teológica: el objeto de la esperanza es el «bien infinito», esto es, «la *vida eterna*, que consiste en la fruición del mismo Dios» [31]; «el objeto propio y principal de la esperanza es la *bienaventuranza eterna*» [32]; «la esperanza mira principalmente a la *bienaventuranza eterna*» [33]; «su objeto principal es la *bienaventuranza eterna*» [34]; «la esperanza mira a la *bienaventuranza eterna* como fin último» [35]; su «objeto principal es *Dios*» se-

17. *Collectanea in Rom.* 5, 4, ML. 191,1380.
18. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.*, dist. 26, cap. 1, ed. Quaracchi, pp. 670-671. Pueden verse más testimonios en nuestra obra *De certitudine spei christianae*, pp. 10-12, Salamanca 1936.
19. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, arg. 2 sed contra, n. 97.
20. *Ibídem*, n. 99.
21. *Ibídem*, ad 2, n. 105.
22. *Ibídem*, expositio textus, n. 168.
23. *Q. D. De spe*, art. 1.
24. *Ibídem*, poco después.
25. *Ibídem*, art. 3 ad 9.
26. *Ibídem*, art. 4 ad 3.
27. *Ibídem*, poco después.
28. *Ibídem*, ad 3.
29. *De virtutibus cardinalibus*, art. 4 ad 5.
30. *Q. D. De Caritate*, art. 3.
31. *Suma Teológica*, II-II, 17, 2.
32. *Ibídem*, in fine.
33. *Ibídem*, ad 2.
34. *Ibídem*, II-II, 18, 2.
35. *Ibídem*, II-II, 17, 4.

gún la razón de fin último, «en cuanto espera la *bienaventuranza* en su fruición» [36].

De todo ello resulta claro que «*el mismo bien es objeto de la caridad y de la esperanza*» [37], esto es, el Bien divino, que es la bienaventuranza sobrenatural objetiva.

98. Y, sin embargo, *es cierto que la esperanza y la caridad son real y esencialmente distintas*: pues en el cielo permanece la caridad mientras que desaparece la esperanza [38]. Además, en este mundo la caridad se pierde por cualquier pecado mortal; no así la esperanza, que sólo se pierde por el pecado de infidelidad y desesperación.

Ahora bien, las virtudes no difieren específicamente sino por el objeto o por la razón del objeto específicamente distinta, porque del mismo modo que reciben la especie del objeto, de él reciben también la distinción específica y esencial. Al no diferir, por tanto, la esperanza y la caridad por parte del objeto formal *quod*, es necesario que difieran por parte del objeto formal *quo* u objeto motivo.

Es necesario, por tanto, investigar la razón formal *motiva* de la caridad, en orden a la cual se constituye primariamente en su propia especie a la vez que se distingue primariamente de la esperanza teologal.

§ II

Historia de la cuestion

99. Sobre este particular, los teólogos, desde hace ya muchos siglos, vienen discutiendo y dando distintas opiniones, si bien pueden reducirse a tres fundamentales: dos extremas y una intermedia. Una de las extremas es como por exceso de puridad o altura del motivo de la caridad; la otra extrema es por auténtico defecto. Decía que la primera era *como por exceso de puridad y altura del motivo de la caridad*, porque *realmente* en él no puede darse exceso, por ser siempre más alto y más puro que lo que podamos nosotros pensar y amar; pero accidental y aparentemente al prescindir o remover las condiciones de la caridad creada existente en nosotros, parece suponer cierto exceso respecto de las condiciones del sujeto que es movido a amar [39].

36. *Ibidem*, II-II, 17, 5.
37. *Ibidem*, II-II, 23, 6 ad 3.
38. Benedicto XII, Constitución Dogmática *Benedictus Deus*, Denz. 530.
39. Cf. S. Tomas, *De virtutibus in communi*, art. 13, ad arg. sed contra; *De caritate*, art. 2 ad 13; *De spe*, art. 1 ad 7.

100. La *posición cuasi extrema por exceso* de puridad o altura de motivo formal de la caridad enseña que sola la bondad divina en sí misma y en cuanto propia incomunicablemente de Dios es el motivo formal de la caridad, excluido cualquier otro bien o interés del hombre que ama; a la que llaman con término propio bondad *absoluta* del mismo Dios.

Por el contrario, *la posición extrema por defecto* enseña que el motivo formal de la caridad es sola la bondad divina en cuanto buena para nosotros, comunicable y participable por nosotros; a la que a su vez llaman con término propio bondad *relativa* o respectiva de Dios.

Ambas posiciones se originan y empiezan a formularse en el siglo XII por obra de Abelardo y de Simón de Tournai.

101. *Abelardo* parece colocar el motivo formal de la caridad en la sola bondad de Dios en cuanto que es bien de Dios sin consideración alguna a nuestro provecho o utilidad. «Si consideramos diligentemente —dice— lo que dice la Verdad: *como os amé a vosotros* (Jn. 13, 34), y el Apóstol: *la caridad no busca lo que es suyo* (I Cor. 13, 5), encontraremos verdaderamente un mandamiento evangélico del amor al prójimo *singular y nuevo*. Fue efectivamente tan sincera la caridad de Cristo para con nosotros, que no solamente murió por nosotros, sino que, además, en todo lo que hizo por nosotros, *no buscó provecho suyo alguno, ni temporal ni eterno, sino únicamente el nuestro, ni procedió con intención alguna de remuneración propia, sino que todo lo hizo por el deseo de salvarnos.*

Realmente esta verdadera y sincera dilección es a la que presta diligente atención al Apóstol y nos la recomienda por escrito y con el ejemplo al decir: «como procuro yo agradar a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de todos para que se salven» (I Cor. 10, 33). Sin embargo, quien así obra debe estar cierto de la gran remuneración de tanta dilección: *pero quien así obra no lo hace con esa intención si ama perfectamente; de lo contrario buscaría lo suyo y sería como un mercenario, aunque de cosas espirituales. Y ya no se podría hablar de caridad si lo amásemos a él por nosotros, esto es, por nuestra utilidad y por la felicidad del reino que esperamos de él, en vez de amarlo por sí mismo,* poniendo *en nosotros el fin de* nuestra intención, y *no en Cristo.* Tales hombres han de considerarse más bien amigos *de la fortuna* que del *hombre*, deudos más bien *por avaricia* que *por gracia*» [40].

Dios, por tanto, ha de ser amado en caridad únicamente por sí mismo, porque es sumamente bueno en sí y para sí, aunque de ello no nos proviniese ningún bien, ningún provecho o utilidad; *es más: aunque sólo recibiésemos males de él: «Dios no habría de ser menos amado si le castigase* [al

40. ABELARDO, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, lib. III, ML. 178, 891.

hombre que le ama], *porque esto no lo haría sino justamente en previsión de sus méritos o por alguna causa razonable, que, por el hecho de ser justa, debería agradar a todos*»[41].

«*Si le pusiéramos solamente a él en la causa de la dilección,* entonces *cualquier cosa que nos hiciese a nosotros o a los demás,* puesto que no *lo haría sino muy bien,* según queda dicho, *lo amaríamos igualmente,* porque siempre encontraríamos íntegramente en él la causa de nuestra dilección, *puesto que persevera íntegramente siempre y de igual modo bueno en sí y en el amor.* Tal es el verdadero afecto del amor paterno para con el hijo, o de la esposa casta para con su marido, a los que aman más, aunque les sean inútiles, que a cualesquiera otros que les pudiesen ser más útiles: ni aunque sufran por ellos alguna *incomodidad* puede disminuir el amor, porque subsiste íntegra la causa del amor en aquellos a quienes aman, mientras los tienen, no en las ventajas que tienen por ellos... *¡Ojalá tuviésemos para el Señor un afecto tan sincero de modo que lo amásemos más en la medida en que es bueno en sí que en la medida de la utilidad que ello nos reportase, y que nuestra justicia le reservase íntegramente lo que es suyo, de modo que por ser sumamente bueno, fuese sumamente amado de todos*»[42].

Esto sería amarle verdaderamente con todo el corazón, porque precisamente «hacemos algo con todo el corazón o con toda el alma cuando *dirigimos a ello totalmente la intención de nuestro amor,* de modo que *atendamos* no tanto a lo que nos es útil a nosotros cuanto a *lo que es de su agrado*: de lo contrario, nos constituiríamos a nosotros mismos más bien que a él en fin de nuestro amor, esto es, su causa final y suprema»[43].

No niega Abelardo la legitimidad y la bondad de la esperanza; pero la caridad sincera y perfecta debe renunciar a todos los bienes creados, incluso a los espirituales y superiores, como es la misma bienaventuranza formal, para servir a solo Dios por su suma bondad.

102. Por el contrario, *Simón de Tournai* parece poner el motivo formal de la caridad en la bondad divina en cuanto es nuestro bien del que podemos gozar. «La dilección es triple: una *por la que amamos a Dios,* esto es, *deseamos gozar de Dios*; otra, *por la que nos amamos a nosotros y al prójimo,* esto es, *nos deseamos a nosotros y al prójimo el bienestar temporal o eterno*; y la tercera, *por la que amamos a Cristo en cuanto hombre o a los*

41. *Ibidem,* col. 892B.
42. *Ibidem,* col. 892-893.
43. *Ibidem,* col. 949.

santos del cielo, es decir, los veneramos y nos congratulamos de su felicidad, puesto que no hay que orar por ellos, al constarnos de su salvación» [44].

Sin embargo, puede decirse que la caridad se mueve hacia estos tres objetos con un solo movimiento, aunque con distinta intención, porque se mueve «hacia Dios *para gozar de Dios*; hacia un prójimo, para ayudarle más; y hacia otro, para ayudarle menos» [45]. O también puede tratarse de distintos movimientos, «porque se dicen amarse de distinta manera: Dios, *para que el amante goce de él*; el prójimo, *para que le sea provechoso.* Y también se dice que los prójimos son amados con diversos movimientos: uno con un movimiento más intenso, y otro con un movimiento más remiso» [46].

Y en otro lugar: «El amor se dice de muchas maneras; pues de un modo se ama a Dios, de otro modo se ama al prójimo, y de otro modo se ama a la criatura irracional. Efectivamente, *por la virtud de la caridad amo a Dios para gozar de él, al modo como con el apetito natural apetezco la comida para disfrutarla.* Es más, *por la virtud de la caridad amo al prójimo, es decir, le deseo el bienestar.* Más aún, por la virtud de la caridad amo la criatura irracional, esto es, la tomo como materia de alabanza divina, pues toda criatura es materia de alabanza divina, ya que por las cosas creadas se llega a lo invisible de Dios (Rom. 1, 20). Por tanto, amar al sol, a la luna y cosas semejantes es tomarlos como materia de alabanza divina. *Amar al prójimo es desearle feliz éxito. Y amar a Dios es desear gozar de él.* Sin embargo, *todo esto procede de la caridad*» [47]. En estas palabras parece hablar únicamente del amor llamado de concupiscencia, y se toma, por tanto, lo amado o lo amable como bien del amante de algún modo.

103. La doctrina de Abelardo la perfiló e hizo suya *Escoto,* según el cual tanto la caridad como la esperanza miran a la misma bondad divina como objeto propio, aunque de diverso modo. La caridad alcanza a la bondad divina en sí misma y por sí misma, mientras que la esperanza la mira como buena para el que espera; de ahí que la caridad la ame con amor de amistad, mientras que la esperanza la ama con amor de concupiscencia solamente; de donde resulta que el acto propio de caridad sea amar con amor perfecto de amistad, mientras que el acto propio de la esperanza es desear o amar con amor imperfecto de concupiscencia. Luego el motivo formal de la caridad es la misma bondad divina en cuanto que es infinitamente buena en sí misma, sin referencia alguna al amante; el motivo de la esperanza,

44. SIMON DE TOURNAI, *Disputationes,* disp. 54, q. 1, ed. J. Varichez, p. 155, 20-28, Louvain 1932.
45. *Ibídem,* q. 2, p. 156, 15-17.
46. *Ibídem,* p. 156. 19-21.
47. *Disput.* 86, q. 1, p. 247, 8-19.

en cambio, es la bondad divina en cuanto que es buena para el que espera, y no en cuanto es buena en sí misma. «En la voluntad —dice— hay dos afecciones, una de *justicia* y otra de *utilidad*. Es más noble la afección de *justicia*, entendiendo por tal no sólo la adquirida y la infusa, sino también la innata, que es la libertad congénita, según la cual uno puede querer algún bien *sin referirlo a sí mismo*. En cambio, según la afección de *utilidad no puede querer el bien sino en orden a sí mismo*» [48].

«Digo, pues, que la caridad perfecciona a la voluntad en cuanto es afectiva con afección de *justicia*, y que la esperanza la perfecciona en cuanto es afectiva con afección de *utilidad*; y así son virtudes distintas, no solamente por razón de los actos que son *amar* y *desear*, sino también por razón del sujeto receptivo, que es la voluntad afectada de aquella doble afección» [49].

Pues «la voluntad tiene dos afecciones, y ambas alcanzan a Dios inmediatamente, a saber, la afección de *justicia* [= rectitud], con la que tiende a Dios inmediatamente *en cuanto que es bueno en sí*, por el acto de *amistad*; y la afección de *utilidad*, por la que tiende al bien inmediatamente *en cuanto que es bueno para éste*, por el acto de *concupiscencia*» [50], y así es la esperanza, que perfecciona «la parte superior de la voluntad en el *deseo* del bien infinito *para sí*» [51].

Efectivamente, «*todo* el acto de esperanza es deseo *de lo que no se tiene*» [52], porque «experimentamos en nosotros que este acto, a saber, desear el bien infinito, *es bueno para nosotros* (*inesse nobis bonum*), y esto procede de Dios que se nos da a sí mismo liberalmente: no primariamente, sino por razón de otra cosa que le es aceptada y ordenada a él, como son los méritos» [53].

Este deseo debe ser absoluto, no meramente condicionado, cual puede darse en el desesperado [54]. Tal deseo *absoluto* es propio de la esperanza, «a la que pertenece inclinar a tal acto, que es desear que el bien infinito sea *bien mío*, liberalmente concedido por Dios por los méritos que tengo o espero tener» [55].

Por el contrario, la caridad tiende a Dios en cuanto que es bien en sí; «porque su acto no es desear el bien para el amante en cuanto que es provechoso al amante, sino *tender al objeto en sí mismo, aun cuando por un*

48. J. DUNS ESCOTO, *III Sent.*, dist. 26, n. 17, ed. Vives, t. 15, p. 340b.
49. *III Sent.*, dist. 26, q. única, n. 18, ed. Vives, t. 15, p. 341a.
50. *Ibidem*, n. 26, p. 348b.
51. *Ibidem*, n. 25, p. 348b, poco antes.
52. *Ibidem*, dist. 26, q. única, n. 2, p. 323b.
53. *Ibidem*, n. 10, p. 331b.
54. *Ibidem*, n. 20, p. 343ab.
55. *Ibidem*, n. 23, p. 347b.

imposible se lo despojase de utilidad para el amante» [56]. Pues «el acto de caridad, que es perfecto, mira a Dios *bajo la razón perfectísima de amabilidad*: pero no es razón perfectísima de amabilidad en Dios una comparación suya a la criatura, sino una razón suya *absoluta en sí*, pues absolutamente es mejor lo que se es en sí que lo que se puede ser en relación a otra cosa» [57].

Y esto es tan esencial a la caridad que se da siempre en todos sus actos, tanto directos como reflejos. Efectivamente, «lo mismo que la caridad en su acto directo tiene por primer objeto a *Dios como es en sí*, así también en cualquier acto reflejo es de algún modo principio de tendencia a Dios *como es en sí*, ya que el principio del acto directo es principio de todos los actos reflejos que tienden al último fin bajo la misma razón. Por tanto, así como por caridad amo a Dios *en sí*, así también por caridad amo el que yo ame a Dios *en sí*: en consecuencia, siempre que reflexiono, nunca miro al objeto como provechoso para mí, sino solamente al bien infinito *como bien en sí*; y es acto perfectamente meritorio el que desea la bienaventuranza, no como propia utilidad, sino en cuanto amor perfecto de Dios como *del bien en sí*. Concedo, por tanto, que por el hecho de que amo, deseo el bien para el amado; pero no deseo cualquier bien, sino el bien útil, que principalmente termina en aquel bien que amo *en sí* por caridad, esto es, que a cualquier amado le deseo que ame a Dios por sí, es decir, en cuanto es bien *en sí*, no en cuanto es bien para éste» [58].

Siendo ello así, *la caridad es amor perfecto de amistad para con Dios; la esperanza, por el contrario, es amor de concupiscencia en sentido estricto respecto del mismo Dios, porque es «desear que el bien infinito sea el bien mío»* [59], *«entendiendo el verbo desear en sentido estricto de desear la utilidad del que desea»* [60].

104. La doctrina de Escoto ha sido seguida por los escotistas, a los que se adhirió más tarde *Francisco Suárez* y algunos otros teólogos, como Isamberto y Grandin [61].

Afirma Suárez que «Dios bajo la razón de sumo bien, amable por sí, es el objeto de la caridad... La razón es que en esto difiere la caridad de toda otra dilección del bien creado y de la dilección del mismo Dios propia *de la concupiscencia o esperanza, ya que ésta ama a Dios como sumo bien del que ama, mientras que la caridad ama a Dios por sí misma»* [62]. Efectiva-

56. *Ibidem*, dist. 27, q. única, n. 2, p. 355-356a.
57. *Ibidem*, n. 5, p. 357b.
58. *Ibidem*, dist. 26, q. única, n. 19, ad 2, p. 343b-344a.
59. *Ibidem*, dist. 26, q. única, n. 17, p. 340b.
60. *Ibidem*, n. 27, p. 350b.
61. Cf. J. DE GUIBERT, *Études de Théologie Mystique*, p. 245. Toulouse 1930.
62. FRANCISCO SUAREZ, *De Caritate*, disp. 1, sect. 2, n. 1, ed. Vives, t. 12, p. 637a.

mente, «aparte del amor con que se ama a Dios por caridad, se da otro distinto con que se ama a Dios como sumo bien del que ama, en provecho del propio amante» [63], «porque este amor se dirige a Dios mismo, y la razón de amar es la misma bondad increada, no en cuanto es bien de Dios, sino *en cuanto es bien increado mío*» [64].

De este «amor de concupiscencia nace el deseo de la bienaventuranza o de los bienes sobrenaturales; y, si el amor es perfecto y absoluto y unido al recto juicio, da origen también a la esperanza» [65]; porque «esperar algo no es otra cosa que desear que venga supuesto el juicio de que ha de venir» [66]. De ahí que «estos actos de amor de concupiscencia y de deseo o esperanza que nacen de él, pertenecen totalmente a la misma virtud, que no es la caridad, y, en consecuencia, ha de ser la esperanza» [67]. Luego hay que decir que «*la razón formal del objeto de la esperanza es Dios en cuanto es nuestro sumo bien, y en esto difiere del objeto formal de la caridad*» [68].

De ahí deduce Suárez que «*en los bienaventurados permanece el hábito de la esperanza en cuanto a su substancia*» [69]: «porque el amor de la propia bienaventuranza sobrenatural, que es también *amor de concupiscencia de Dios, permanece en los bienaventurados, y de modo parecido la fruición de la propia bienaventuranza ya poseída*» [70]. «Por tanto, aunque aquel hábito, en cuanto connota la imperfección de la esperanza, no permanezca en los bienaventurados, sin embargo, en cuanto es principio de amor y consiguientemente de la fruición de la propia bienaventuranza sobrenatural, sí puede permanecer», por ser «amor habitual de concupiscencia de la propia bienaventuranza» [71].

Este autor no toma suficientemente en consideración la arduidad en el objeto de la esperanza, y de ahí que reduzca sus actos, desear y amar con amor de concupiscencia, a la función concupiscible. Lo cual parece obedecer a que tampoco en la parte sensitiva admite distinción real y específica entre el apetito concupiscible y el apetito irascible. «En nuestra opinión —declara— hay que decir que el objeto adecuado del apetito sensitivo es el bien sensible o cualquier bien de la naturaleza sensitiva, que puede ser percibido como tal por el sentido»; y que por tanto «será única la potencia que tiende al bien deleitable, sea arduo o no arduo» [72].

63. *De Spe*, disp. 1, Sect. 3, n. 4, t. 12, p. 604b.
64. *Ibidem*, n. 9, p. 606a.
65. *Ibidem*, n. 10, p. 606a.
66. *Ibidem*, n. 12, p. 607b.
67. *Ibidem*, n. 13, p. 607.
68. *Ibidem*, n. 20, p. 609b.
69. *Ibidem*, Sect. 8, n. 5, p. 623b.
70. *Ibidem*, poco después, p. 624a.
71. *In III P. Summae Theologicae*, q. 7, a. 4, commentarius, n. 6, t. 17, p. 598b.
72. *De Anima*, lib. 5, cap. 4, n. 6, t. 3, p. 763a.

No andaba, pues, lejos de la verdad Vázquez cuando denunciaba el 22 de abril de 1593 al Prepósito General Aquaviva 32 proposiciones de Suárez, una de las cuales, la 20, decía así: «en Cristo se dio el hábito de la esperanza y en él permanece, como en los bienaventurados, para gozar de Dios» [73].

Suárez no excluye, sin embargo, de la caridad el deseo de la propia bienaventuranza, en cuanto que esta bienaventuranza lleva consigo la presencia de Dios amigo, sumamente amado; deseo que los teólogos posteriores suelen llamar concupiscencia *amigable*. «Pues uno —explica Suárez— puede amar *para sí* la bienaventuranza de dos modos: uno, para su utilidad o en cuanto que es un bien suyo, de modo que sea ésta la razón próxima de amar tal bien, y éste es propiamente el amor de concupiscencia, específicamente distinto del amor de caridad; de otro modo uno puede amar para sí la bienaventuranza inmediata y próximamente por la gloria de Dios y para tenerlo a él presente como amigo y gozar de sus bienes. Y este amor, aunque materialmente, por así decir, pueda denominarse de concupiscencia respecto del bien de la bienaventuranza que uno ama para sí, sin embargo *formalmente* y en cuanto al motivo es amor de amistad. De este posterior amor de amistad es del que se dice rectamente que es acto de caridad, porque procede de su motivo formal, y tal era el deseo de San Pablo, expresado a los Filipenses, 1, 23, de morir y estar con Cristo» [74].

Para estos teólogos, pues, el motivo formal de la caridad es la *sola bondad absoluta de Dios tomada precisivamente*, es decir, ni excluyendo ni incluyendo positivamente la bondad divina respectiva, esto es, en cuanto buena para nosotros, al menos como posible.

105. Otros, sin embargo, han exagerado tanto esta posición o tendencia fundamental que *excluyeron positivamente de la caridad toda bondad relativa de Dios*, en cuanto que es por una u otra razón bien nuestro.

Esta exageración revistió una doble forma: una, *radical*, según la cual todo deseo de bienaventuranza eterna y todo temor de eterna condenación son *esencialmente pecaminosos*, y, consiguientemente, *incompatibles con toda caridad en cualquier estado*; otra, más *moderada*, según la cual tal deseo y tal temor son *incompatibles sólo con la caridad perfecta*, en la medida en que *entrañan esencialmente imperfección*, sin llegar al pecado.

106. La forma radical la han propuesto y seguido los *protestantes* y *semiprotestantes*.

73. R. Scorraille, *François Suarez*, t. II, p. 480. Paris 1913.
74. *De Gratia*, lib. II, cap. 13, n. 23.

Lutero, por ejemplo, en el Sermón sobre la Penitencia, pronunciado el año 1518, dijo que «la contrición hace al hombre hipócrita, y más pecador que lo que es, porque procede sólo por el temor del precepto y el dolor del daño. Quienes así proceden indignamente son absueltos y admitidos a la comunión» [75]. La doctrina contraria de los católicos «está llena de errores y de hipocresía» [76]. Pues, quien confía en este temor, no sólo permanece lo que era, sino que además «a sus pecados añade la persuasión farisaica de las obras y méritos de sus fuerzas naturales», lo que es manifiestamente «pelagianismo» [77]. Es más, suelen reírse de tal contrición, llamándola «contrición patibularia».

Su doctrina la expuso más claramente León X en la Bula «Exsurge Domine», del día 15 de junio de 1520, condenando las siguientes proposiciones: «la contrición que se prepara por el examen, consideración y detestación de los pecados, por la que uno reconsidera sus años pasados en la amargura de su alma, ponderando la gravedad de los pecados, su multitud y fealdad, la pérdida de la bienaventuranza eterna y el merecimiento de la eterna condenación, tal contrición *hace al hombre hipócrita*, y *más pecador* que lo que es» [78].

Negaban también el mérito de las buenas obras y consiguientemente rechazaban toda esperanza de recompensa de Dios por las buenas obras: es más, decían que «los justos pecan en todas sus obras si, para excitar su pereza y animarse a correr en el estadio, miran también a la recompensa eterna, aunque busquen en primer lugar glorificar a Dios» [79].

Casi lo mismo dijeron *Bayo, Jansenio, Quesnel y los Pistorienses*. No se da medio —decía *Bayo*— entre la caridad y el mal deseo. En el pecador prevalece la concupiscencia desordenada y desaparece la caridad. Por eso todas las obras de los infieles y de los pecadores son pecados, y, por consiguiente, también el acto de dolor por los pecados debido al temor del castigo y el acto de esperanza en la salvación eterna concebidos por el pecador [80].

Jansenio enseñó igualmente que «el temor de pena, incluso el del infierno, no procede de la gracia de Cristo, sino de las fuerzas de la naturaleza en el supuesto de la fe, y, por tanto, el mero temor de la pena no basta para evitar el pecado, pues quien evita el pecado por el mero temor de la pena, lo hace a la fuerza y de mala gana, y, en consecuencia, no evita el pecado,

75. LUTERO, *Werke*, t. I, p. 1319, ed. Weimar.
76. MELANCHTON, *Apologia Confessionis Augustanae*, ed. Hase, Libri Symbolici Ecclesiae evangelicae sive Concordia, p. 163, Lipsiae 1846.
77. CHEMNITZ, *Examen Decretorum Concilii Tridentini*: De contritione, n. 9.
78. LEON X, *Exsurge Domine*, Denz. 746. Véase también CONCILIO DE TRENTO, Ses. 14, cap. 4, Denz. 898; can. 5, Denz. 915.
79. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804. Cf. can. 26, 31, Denz. 836, 841.
80. SAN PIO V, *Ex omnibus afflictionibus*, Denz. 1025, 1038, 1040, 1035, 1063, 1064.

sino otra cosa, ya que el temor no puede cambiar la mala voluntad; esto es obra exclusiva de la justicia» [81].

Posteriormente los jansenistas renovaron la doctrina de Bayo. «Toda acción humana deliberada o es amor de Dios o es amor del mundo. Si es de Dios, es amor del Padre; si es del mundo, es concupiscencia de la carne, es decir, es mala» [82]. Consiguientemente, toda acción deliberada del infiel y del pecador es pecado. Y así «*peca realmente* quien odia al pecado *sólo* por su torpeza y disconformidad con la naturaleza, sin relación alguna con la ofensa de Dios». Es más, «la intención con la que uno detesta el mal y hace el bien *sólo* por conseguir la gloria celestial no es recta y del agrado de Dios». «Quien sirve a Dios con miras a la recompensa eterna, careciendo de caridad, no está libre de pecado, siempre que obre por conseguir la bienaventuranza». Además, «el temor del infierno no es sobrenatural», y, por tanto, «la atrición concebida por el miedo al infierno y a las penas sin amor de benevolencia de Dios por sí mismo, no es un movimiento bueno y sobrenatural» [83].

Cosas parecidas enseñó *Pascasio Quesnel*. «No hay más que dos amores de donde nacen todas nuestras voliciones y acciones: el amor de Dios que todo lo hace por Dios, y al que Dios remunera, y el amor con que nos amamos a nosotros mismos y al mundo, que no refiere a Dios lo que a Dios ha de ser referido, y por eso mismo es malo». De donde resulta que «no reinando ya el amor de Dios en el corazón de los pecadores, necesariamente ha de reinar en él la concupiscencia carnal, que corrompe todas sus acciones» [84].

Consiguientemente, «la oración de los impíos es un nuevo pecado, y lo que Dios les concede es un nuevo juicio contra ellos»; pues «al pecador le falta todo cuando le falta la esperanza, y no hay esperanza en Dios cuando no hay amor de Dios». Por eso, «si a la penitencia la anima únicamente el temor del suplicio, cuanto más violenta es más lleva a la desesperación». «El temor, efectivamente, no hace más que cohibir la mano, pero el corazón sigue apegado al pecado mientras no se deje llevar por el amor de la justicia». Por consiguiente «quien no se abstiene del mal si no es por el temor de la pena, lo comete en su corazón, y con ello ya es reo ante Dios». Es más, «el temor servil no se representa a Dios sino como al Señor duro, imperioso, injusto, intratable» [85]. Mas «quien desea acercarse a Dios, no

81. JANSENIO, *Augustinus*, lib. V, cap. 26-30, referido por GALTIER, *De poenitentia*, p. 73, nota 2. París 1923.
82. ALEJANDRO VIII, *Errores de los jansenistas*, Denz. 1297.
83. *Ibidem*, Denz. 1298-1300, 1303-1305.
84. CLEMENTE XI, Constitución dogmática *Unigenitus*, Denz. 1394-1395.
85. *Ibidem*, Denz. 1407. 1409-1412, 1417.

debe venir a él con pasiones animales ni dejarse atraer por instinto natural o por temor como las bestias, sino por la fe y por el amor, como los hijos»[86].

La misma doctrina del doble amor de la concupiscencia dominante y del amor dominante, lo mismo que la del temor servil, la han renovado los *Pistorienses*[87].

107. La misma tendencia *en forma más mitigada* ha sido adoptada y seguida por los *quietistas y semiquietistas*, si bien ya había sido preparada antes por sus precursores.

108. a) Los *Hermanos del Espíritu Libre*, reseñados y refutados por Juan Ruysbroquio, decían que ellos habían sido elevados a tal y tan grande grado de perfección que superaban a todos los coros de los santos y de los ángeles, y que estaban constituidos por encima de todo mérito y de toda recompensa. De donde resultaba que ya no podían pecar más ni progresar en las virtudes y obras meritorias, de lo que ya no tenían por qué preocuparse. En realidad ya no contaban con voluntad propia, ya que se la habían entregado totalmente a Dios; es más: se habían hecho una misma cosa con Dios, quedando aniquilados en su ser propio. Por eso a ellos ya no les restaba más que la perfecta quietud y desocupación de todo trabajo[88].

Ya antes San Alberto Magno, siendo obispo de Ratisbona (1260-1262), había condenado, junto con otras muchas proposiciones, las siguientes: que el hombre unido a Dios no puede pecar[89]; que no tiene que insistir en ayunos y oraciones[90]; ni venerar a los santos[91]; ni meditar en el viernes santo u otros días litúrgicos que celebra la Iglesia[92]; ni inclinarse ante el Cuerpo de Cristo[93]; ni recordar su pasión[94]; ni pensar con amargura y dolor en los pecados cometidos ni en el tiempo perdido en vanidad, porque tal dolor retarda la plenitud de su gracia[95]; y mucho menos deben confesarlos, porque la confesión impide lo perfecto[96].

109. b) Cosas parecidas enseñaron los *Begardos y Beguinas*. Así, el 11 de abril de 1310, el inquisidor Guillermo de Paris, O.P., condenó estos dos

86. *Ibídem*, Denz. 1416.
87. Pío VI, Constitución *Auctorem fidei*, Dens. 1523-1525.
88. Ruysbroquio, *L'ornament des noces spirituelles*, lib. II, cap. 77, Oeuvres, t. II, p. 201.
89. En J. de Guibert, *Documenta*, p. 119, prop. 24.
90. *Ibídem*, p. 119, prop. 26, 44.
91. *Ibídem*, p. 119, prop. 22; p. 120, prop. 39.
92. *Ibídem*, p. 120, prop. 32.
93. *Ibídem*, p. 122, prop. 65.
94. *Ibídem*, p. 123, prop. 67; p. 126, prop. 118.
95. *Ibídem*, p. 126-127, prop. 119; p. 120, prop. 41; p. 124, prop. 87.
96. *Ibídem*, p. 124, prop. 79.

artículos de la beguina Margarita Porete: «el alma aniquilada se desentiende de las virtudes y ya no está más bajo su servidumbre, porque no las tiene en cuanto al uso, sino que las virtudes obedecen a su arbitrio...»; «tal alma *no se preocupa de los consuelos de Dios ni de sus dones, ni debe ni puede preocuparse, porque está toda volcada sobre Dios, y ello le impediría dedicarse a Dios*»[97]. El año 1311-1312, el Concilio Ecuménico de Viena condenó muchas de las afirmaciones de los Begardos y Beguinas. Decían que ellos podían llegar a tan alto grado de perfección en esta vida que se igualasen a los bienaventurados, sin que pudiesen perfeccionarse más. En consecuencia no estaban obligados a observar ayunos ni a obedecer ni a guardar otros mandamientos de Dios o de la Iglesia. Su cuerpo y apetitos estaban tan sometidos a su espíritu y razón como lo está el cuerpo espiritual de los bienaventurados; de ahí que pudiesen, lo mismo que los bienaventurados, conceder libremente a su cuerpo lo que le apeteciese. Tampoco debían preocuparse del cultivo de las virtudes; más bien debían desecharlas —o, como ellos decían, *licenciarlas*—, del mismo modo que los bienaventurados dejan de tener la fe, la esperanza, la penitencia y las demás virtudes propias de viadores imperfectos. Finalmente, debían fijar toda su atención en solo Dios, abandonando todas las demás cosas, incluida la misma Humanidad de Cristo, porque detenerse en esto es cosa de incipientes e imperfectos. Por eso decían «que en la elevación del cuerpo de Cristo no debían levantarse ni mostrarle reverencia, afirmando que para ellos sería imperfección descender tanto de la pureza y altura de su contemplación que se ocupasen en pensar algo sobre el ministerio o sacramento de la Eucaristía o sobre la pasión de la Humanidad de Cristo»[98].

De éstos no distaban mucho los «Hombres de la inteligencia» de Bruselas, capitaneados por el laico Egidio Cantor y el carmelita Guillermo de Hildernissem, a los cuales condenó varias proposiciones Pedro de Alliaco, obispo de Cambrai, el 12 de junio de 1411. De entre ellas dicho Guillermo debió retractar y abjurar la siguiente: «el hombre puede unirse tanto a Dios en esta vida que no pueda pecar por acto exterior alguno»[99].

110. c) Cosas de más alta y sublime espiritualidad son las que enseñó el celebérrimo *Juan Eckhart, O.P.*, que no se manchó con las impurezas de los precedentes ni se dejó envolver por ellos, si bien cayó en ciertas exageraciones que suenan a panteísmo y quietismo. En cuanto a lo que nos ocupa ahora enseñó la siguiente proposición: «quienes no prestan atención a las cosas, ni a los honores, ni a la utilidad, *ni a la devoción interior, ni a la*

97. En De Guibert, *Documenta*, p. 154-155, n. 273.
98. Concilio de Viena, *Errores de los Begardos y Beguinas*, Denz. 472-474, 476, 478.
99. De Guibert, *Documenta*, p. 178, n. 317.

santidad, ni al premio, ni al reino de los cielos, sino que renuncian a todas esas cosas, incluso a lo que es *suyo*, en esos hombres es honrado Dios» [100].

Esta proposición fue primeramente denunciada y condenada por el arzobispo de Colonia Enrique de Virneburg el día 26 de septiembre de 1326, y finalmente fue proscrita como herética por Juan XXII en la Constitución *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329, ya muerto Eckhart (1327), el cual antes de morir se había sometido humildemente al juicio del Romano Pontífice, condenando todo lo que el Pontífice dijese que se debía condenar. Pero al ser denunciado y reprobado por el inquisidor de Colonia, el mismo Eckhart la defendió y explicó diciendo: «todo es verdad, y negarlo es ignorar y errar; *pues el hombre perfecto no se contenta absolutamente con nada ni descansa en premio alguno o don de Dios, sino que Dios, lo que El es, constituye para él el premio suficiente*, conforme a aquello de II Cor. 3, 5: nuestra suficiencia viene de Dios; a lo de Gen. 15, 1: yo seré tu premio; a lo de Ex. 33, 15: si no vienes tú delante, no nos saques de este lugar, cuya respuesta fue: yo te mostraré todo bien (Ex. 33, 19)» [101].

Pero principalmente enseñó que «tal hombre [perfecto] se conforma tanto a la voluntad divina que quiere todo lo que quiere Dios y del modo como Dios lo quiere. *Y puesto que Dios quiere de algún modo que yo cometiese pecado, no quisiera no haber pecado*, porque así se cumple la voluntad divina en la tierra, esto es, en los delitos, como se cumple en el cielo, esto es, en las buenas acciones; *y entonces el hombre quiere carecer de Dios por Dios, y separarse de Dios por Dios*. En esto consiste la verdadera contrición de mis pecados. Así me duelo del pecado sin dolor, como Dios tiene dolor de toda malicia sin dolor. El último y el mayor dolor lo tengo por los pecados, porque yo no haría pecado por nada creado, pero sin dolor» [102].

A esta acusación responde él diciendo que «es verdad, y esto parece lo normal y moral, como todas las demás cosas. Pues, ¿cómo sería uno bienaventurado o simplemente bueno queriendo lo que Dios no quiere o queriendo de otro modo de como Dios quiere? Por ejemplo, ¿cómo podría ser uno feliz no queriendo ser feliz, o queriendo lo contrario a la felicidad? ¿Cómo ser blanco con lo opuesto a la blancura o desemejante de la blancura? Efectivamente, toda la perfección del hombre consiste en conformarse con la voluntad divina queriendo lo que Dios quiere y como él lo quiere, teniendo en cuenta que todo lo que quiere Dios y el modo de quererlo es bueno sin más. Y es cierto que el hombre debe querer siempre el bien» [103].

100. JUAN XXII, Constitución *In agro dominico*, Denz. 508.
101. G. THERY, O.P., *Edition critique des pièces d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la Bibliothèque de Soest*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge», t. I (1926), pp. 239-240.
102. *Prima acta accusationis*, art. 7, p. 162. Cf. Denz. 514.
103. *Ibidem*, p. 189.

Cosa parecida enseñó *Berengario de Montfalch*, cisterciense del monasterio de Poblet, a quien el obispo de Tarragona Sanz López de Ayerbe condenó en 1353 la siguiente proposición: «*todo el bien que se ha de hacer, ha de hacerse por puro amor de Dios y no por otro motivo, ni por la esperanza de recompensa eterna*» [104].

111. d) Doctrina afín a ésta la atribuye Eymerich a *Raimundo Lulio*, y dice haber sido condenada por Gregorio XI. Efectivamente, entre los cien errores o proposiciones condenadas reseña estas dos: «El hombre debe amar a Dios porque es bueno, no por recompensa alguna, ni por el perdón de su pecado, ni para que no sea condenado. Y quien orare de esta forma sentirá encontrarse tan alto por su amor, por su entender y recordar que no podrá ascender más alto». Por el contrario, «aquellos que aman a Dios con miras a que les conceda la gloria celestial o bienes temporales, o temen a Dios para que no les dé las penas del infierno o trabajos temporales, hacen de la primera intención la segunda, y de la segunda la primera; y su intención es perversa, falsa y contra la intención de Dios...» [105].

Como fuentes refiere Eymerich el libro de Raimundo Lulio De contritione, confessiones, satisfactione et oratione, y el libro Intentionum. Parece tratarse de las obras que en el Catálogo figuran bajo el nombre de «Liber qui continet confessionem» y «Libri d'intenció» [106]. No me atrevo a afirmar que las dos proposiciones transcritas estén realmente contenidas en estas obras de Raimundo Lulio; necesitaría examinarlas detenidamente; pero lo que es cierto es que tales proposiciones u otras doctrinas de Raimundo Lulio no fueron condenadas por Gregorio XI.

112. e) Esta doctrina reapareció en los *Alumbrados* de España. El año 1529 se descubrió en Toledo una secta con este nombre de «alumbrados», cuyos adeptos se llamaban también *dejados*, debido a que *se dejaban* totalmente en las manos de Dios. Enseñaban que todas las obras exteriores de mortificación, adoración y oración vocal eran obras de hombres imperfectos; es más, que las peticiones de la oración dominical eran egoísticas e interesadas, aunque procedan de la fe, de la esperanza y de la misma caridad, *porque no se hacen por puro amor de Dios, sino con miras al bien propio*. Quien ama su alma o se preocupa de su eterna salvación, la pierde realmente. La meditación de la pasión de Cristo no es apta para la unión con Dios; de ahí que prohibiesen su lectura, consideración y culto, hasta

104. Eymerich, O.P., *Directorium Inquisitorum*, II P., q. 11, n. 8, p. 266. Venetiis 1607. La refiere también De Guibert, *op. cit.*, p. 170, n. 302.
105. Eymerich, *op. cit.*, errores 80-81, p. 258, q. 9, n. 5.
106. Cf. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española*, t. I, p. 302, 309.

tal punto que el viernes santo lo convertían en fiesta, procurándose los más variados gozos corporales [107].

De ahí que el Tribunal de la Inquisición Española señalase, el 4 de enero de 1578, entre los errores de los alumbrados los siguientes: sólo con la oración mental, mandada por Dios, se cumplen todas nuestras obligaciones; por tanto ellos, que se dan a esta oración y están adornados con ella, no tienen obligación de trabajar, ni de obedecer a los superiores, ni de otras obras de virtud; ni siquiera pueden contemplar las imágenes de los santos ni oir sermones; todas estas cosas, según ellos, impiden la contemplación, a la que se dedican totalmente [108].

No es, pues, de extrañarse que el día 9 de mayo de 1623 el Inquisidor General Andrés Pacheco, condenase setenta y seis proposiciones iluministas, entre las cuales, aparte de los errores ya referidos, había éstas: en la oración de quietud y recogimiento delante de Dios no debe discurrirse, meditarse ni pensarse nada, aunque sea sobre la Humanidad de Cristo y de su pasión [109]. En este estado la gracia de Dios domina de tal modo las potencias del alma, que ésta no puede progresar ni regresar [110]; y aunque carezca de los efectos de las demás virtudes, goza, sin embargo, de la bondad y del efecto del amor [111], y es tan grande cuanta se requiere para ver al mismo Dios [112]; de ahí que ya no necesite más de la intercesión de los santos [113]. En esta vida de unión y en este estado de perfección, si Dios dice al alma: sé buena, será buena sin más; y en este caso el alma no debe hacer nada, ni querer nada, ni rechazar nada [114].

Todo ello queda confirmado e ilustrado por el memorial o información que dieron al mismo Inquisidor General, el año 1625, tres dominicos: Juan Moreno, Lorenzo Cambrano y Bartolomé de Valverde. «En esta oración dicen que no se han de hacer discursos ni pensar en la pasión de Cristo y en su santísima Humanidad, porque estos discursos y meditaciones son de imperfectos e ingenuos rudos; sino se han de poner en la oración en presencia de Dios, y allí aguardar lo que fuere servido de comunicarles: que para recogerse a la oración no han menester imágenes exteriores, porque ellos son templos del Espíritu Santo y le tienen dentro de sí» [115].

107. Cf. Menendez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. IV, p. 216-217. Madrid 1947.
108. De Guibert, *op. cit.*, p. 228-229, n. 403.
109. *Ibidem*, p. 232, prop. 17.
110. *Ibidem*, p. 235, prop. 36.
111. *Ibidem*, p. 235, prop. 38.
112. *Ibidem*, p. 235, prop. 42.
113. *Ibidem*, p. 235, prop. 38.
114. *Ibidem*, p. 236, prop. 43.
115. B. Llorca, S. J., *Documentos inéditos interesantes sobre los Alumbrados de Sevilla de 1623-1628*, en «Estudios Eclesiásticos» 11 (1932) p. 274. Cf. también p. 403.

De esta oración resulta tanta perfección en el alma «que ni pueda subir a mayor ni volver a menor» [116]. Cosa parecida ocurre con las potencias, con los sentidos y con los mismos miembros corporales, sin exceptuar los genitales; de todos ellos se excluye totalmente la rebelión contra la parte superior, hasta la plena extinción del fomes de pecado, de modo que el iluminado y perfecto adquiere un estado semejante o igual al estado de Adán inocente, anteriormente a la caída [117]. Por consiguiente, ellos no necesitan hacer penitencia, sino permanecer y perseverar en la oración: «la penitencia es para pecadores como bestias, y la meditación para los siervos de Dios» [118]. Más bien procuraban tener buenos y frecuentes banquetes, para reparar las fuerzas que consumían en la oración: «fingen que la oración mental gasta mucho y debilita las fuerzas, y así es necesario comer comidas regaladas, y aconsejándose unos a otros que coman perdices y gallinas, y cúmplenlo puntualmente» [119].

113. f) Parece que de España pasó este movimiento a Lombardía, sometida entonces al dominio hispánico, aunque también quepa pensar que procede de los residuos de begardos y beguinas de la Alemania inferior, sometida asimismo a España en aquellos tiempos; lo que explicaría la transmisión de ideas. El caso es que el movimiento tuvo como adepto a un tal Santiago Felipe de Santa Pelagia, en la diócesis de Brescia, que fue jefe y cabeza de una comunidad de hombres y mujeres llamados *pelaginos,* en razón del apellido de Santiago Felipe. Enseñaban lo mismo que los alumbrados españoles y fueron condenados por la Inquisición de Brescia, a instancia del Cardenal Ottoboni el año 1656 [120]. Uno de sus representantes, llamado Ricaldinus Ricaldini, archipresbítero de Bisogno, exageró más la posición, diciendo, entre otras cosas, que «la santidad no consiste en asperidades y penitencias, que no son queridas y gratas a Dios, sino en la medida en que son necesarias para domar la carne; pero una vez sometida ésta al espíritu, no es bueno macerarse, puesto que Dios no nos creó para padecer, sino para amar y gozar» [121]. Nuestra santidad consiste únicamente en la oración mental, que es, por tanto, un don mayor que el don de la Redención y que la institución del Santísimo Sacramento del altar [122]. La cabeza de esta comunidad de orantes y perfectos no tiene menor autoridad que el mismo Romano Pontífice [123]. Por fin abjuró y retractó todo eso y otras cosas

116. De Guibert, *op. cit.*, p. 274.
117. *Ibídem*, p. 235, prop. 37.
118. B. Llorca, *art. cit.*, p. 277.
119. *Ibídem*, p. 277; De Guibert, p. 231-232, prop. 16.
120. De Guibert, *op. cit.*, p. 253-254, n. 438.
121. *Ibídem*, p. 254, prop. 4.
122. *Ibídem*, p. 254-255, prop. 1 y 8.
123. *Ibídem*, p. 254, prop. 5.

más en Tarvisio, delante del S. Oficio de la Inquisición, el 19 de septiembre de 1660.

Sin embargo, la misma doctrina reapareció en la diócesis de Savona, en Liguria, por obra del Conde Mauricio Scarampi y el médico francés Grignon, y en la isla de Córcega. Fue reprobada el 12 de noviembre de 1675 por el obispo de Savona y nuevamente condenada por la Congregación del S. Oficio el 29 de abril de 1676, sin prejuzgar por ello la oración mental llamada «degli affetti e della quiete» [124].

El movimiento no se detuvo ahí; alcanzó a la diócesis de Nápoles y alrededores. Esto movió al arzobispo de Nápoles, Cardenal Caraccioli, a escribir al Papa Inocencio XI, el día 30 de enero de 1682, pidiéndole consejo y remedio contra estas doctrinas: No practican oración vocal alguna, ni quieren hacer la señal de la cruz, ni confesar sus pecados, ni observar los mandamientos, ni admiten la lectura y meditación; porque, como ellos dicen, están muertos y permanecen en la presencia de Dios, y, por tanto, los ejercicios exteriores no les aprovechan nada. Es más, algunos de ellos pretenden estar tan concentrados que si su imaginación les representa imágenes sagradas, incluso la de Cristo Jesús, procuran evitarlas moviendo la cabeza violentamente, porque —según dicen— tales representaciones les distraen de la unión con Dios. Ese movimiento de cabeza, que mueve a risa y a escándalo a quienes lo observan, lo hacen también al comulgar, diciendo que también en ese momento se ha de abstraer de Cristo, para pensar pura y únicamente en Dios. No faltaron quienes llegaron a tanta ceguera que volvían la imagen del crucifijo al revés para que no impidiese su unión con Dios. Quienes profesan tales doctrinas son llamados vulgarmente *quietistas* [125].

A pesar de todo, la doctrina y las prácticas quietistas se propagaban por todas partes: Perusia, Florencia..., y hasta en Roma lograron adeptos. El confesor del Papa Inocencio XI, P. Maracci, de la Congregación de la Madre de Dios, recogió en un Voto, conservado entre los papeles del Cardenal Casanata, las ideas fundamentales de los quietistas [126]. El voto lleva este título: *Errori principali intorno alla nuova contemplatione o vero orazioni di quiete*. Son éstos:

1) La contemplatione, o vero oratione di quiete, consiste in constituirsi alla presenza di Dio, con un atto di fede obscura et amorosa, e di poi, senza passar più avanti e senza ammettere discorso, specie o pensiero alcuno, starsene così otioso, per essere contra la reverenza dovuta a Dio il replicare quel primo atto; il quale però è di tanto merito e valore, che contiene in se, anzi supera con gran vantaggio gli

124. DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 256, n. 441.
125. DE GUIBERT, pp. 257-259.
126. Cf. DUDON, *Le quietiste espagnol Michel Molinos*, p. 154.

atti insieme di tutte l'altre virtù, e persevera virtualmente per tutto il tempo della vita mentre non si ritratti con atto contrario: onde non è necessario mai più replicarlo.

2) Senza la contemplatione, per mezzo della meditatione non può darsi un passo nella perfetione.

3) La scienza e la dottrina, anche teologica e sacra, è d'impedimento e repugna alla contempatione: della quale non possono dar giuditio gli uomini dotti, ma solamente i medesimi contemplativi.

4) *Non può dari perfetta contemplatione se non circa la sola divinità*; et i misterii dell'Incarnatione, vita e passione del nostro Salvatore non sono soggetto di contemplatione, *anzi l'impediscono*; onde *debono dai contemplativi tenersi lontani*, o sol considerarsi sfuggitamente.

5) Le penitenze corporali e l'austerità della vita non convengono ai contemplativi, anzi meglio si comincia la conversione dalla vita contemplativa che dalla purgativa e dalle penitenze. Ancora gli affetti della devotione sensibile, la tenerezza del cuore, le lagrime e le consolationi spirituali si devono fuggire et riggetare, anzi disprezzare dai contemplativi, come cose repugnanti alla contemplatione.

6) *La vera e perfetta contempatione deve fermarsi nella pura essenza di Dio, spogliata dalle Persone e dagli attributi, e l'atto di fede di Dio cosi concepito è più perfetto e meritorio di quello con che si riguarda con le Persone e con gli attributi*; e nel modo che lo stesso Christo ci ha insegnato. Anziche questo secondo atto è d'impedimento alla vera e perfetta contemplatione di Dio.

7) Nella contemplatione, anco acquistata, si unisce l'anima immediatamente con Dio: onde non vi si richiedono fantasmi o imagini o specie di sorte alcuna.

8) Tutti i contemplativi nell atto della loro contemplatione patiscono pene et angoscie si gravi, che pareggiano, anzi superano i tormenti degli stessi martiri.

9) *Nel sacrificio della Messa e nelle feste dei santi è meglio applicarsi all'atto di pura fede e contemplatione, che ai misteri dello stesso sacrificio, o a considerare le attioni e le cosa apartenenti ai medessimi santi.*

10) La lettione dei libri spirituali, le prediche, l'orazioni vocali, l'invocatione de Santi e cose simili, sono d'impedimento alla contemplatione o all'oratione degli affetti, alla quale non si debe premettere preparatione alcuna...

13) *Le imagini* non solo interne e mentali, ma anche esterne e solite venerarsi dai fedeli, como sono quelle di Gesù Christo e dei suoi santi, *sono dannose ai contemplativi*: onde debbono ruggirsi o togliersi via, acciò non impedischino la contemplatione.

14) Chi una volta si è applicato alla contemplatione, non deve più ritornare alla meditatione, perchè sarebbe un passare dal meglio al peggio.

15) Se *nel tempo della contemplatione* vengono pensieri brutti et osceni, non si deve usare diligenza alcuna per cacciarli, ne ricorrere ad alcun pensiero buono; *anzi compiacersi d'esser de quelli molestato.*

16) Niun'atto o affetto interno, benchi formato per mezzo della fede, è puro ne piace a Dios, poichè nasce dall'amor proprio, mentre non ci sia infuso dallo Spirito Santo senza nostra industria o diligenza alcuna. Onde quelli che stanno in contemplatione o in oratione d'affetti, devono starsene otiosi, aspettanto l'influsso miracoloso dello Spirito Santo.

17) Quelli che stanno nell'atto della contemplatione o dell'oratione di quiete, o siano persone religiose, o figli di famiglia, o altri che vivono sotto l'altrui coman-

do, *non devono per tempo obedire, ne esequire gli ordini della regola o dei superiori, per non interrompere la loro contemplatione.*

18) Devono i contemplativi esser totalmente spogliati dall'affetto di tutte le cosse, *che rigettino da sè e disprezzino anco i doni et i favori di Dio, e si dissaffetionino dall'istesse virtù*; anzi per maggiormente spogliarsi d'ogni cosa e vincer meglio se medesimi, *devono fare ancora quello che repugna alla modestia et all'honestà,* purchè non sia espressamente contro i precetti del Decalogo.

19) I contemplativi sono alle volte sogetti a violenze, per le quali restano privi dell'uso del libero arbitrio; si che se bene esteriormente peccano anco gravissimamente, nondimeno internamente non fanno peccato alcuno: onde ne anche devono confessarsi di ciò che hanno fatto...» [127].

El movimiento tuvo también seguidores en Francia, como Benito de Canfeld, Ord.Min.Cap., Juan de Bernières, Enrique Boudon, Francisco Malaval, Bertot, P. Lacombe, la señora Guyon, y otros [128].

114. g) Sin embargo, quien supera a todos los quietistas en fama y celebridad es *Miguel de Molinos,* tanto por su influjo en personas de cierta clase y dignidad en la misma Roma, como por su proceso y condenación por Inocencio XI en la Bula *Caelestis Pastor,* del 20 de noviembre de 1687, donde se reprueban 68 proposiciones sacadas de sus escritos y de las declaraciones de los testigos, esto es, de cartas o papeles, no de obras publicadas. No obstante, en el mismo decreto se condena su obra principal «Manuductio spiritualis» o «Guía espiritual» y las demás obras, tanto impresas como manuscritas [129]. En realidad la «Guía espiritual» contiene la misma doctrina que las demás obras de los quietistas, aunque expuesta con más brevedad y en perfecto orden, y con tal cautela que, de no constar por otra parte, difícilmente se descubriría el veneno. El virus se advertía principalmente en las cartas, en las notas pasadas a las personas sujetas a su dirección, a las que exponía abierta y sinceramente su pensamiento, sin pretender ocultar nada como en la Guía espiritual.

Hay como dos elementos esenciales en el quietismo: uno como negativo y accidental, o digamos dispositivo; otro, positivo o como constitutivo y perfectivo.

115. El elemento *negativo y como dispositivo,* que remueve lo que impide la oración de quietud, es la aniquilación total de nuestro propio ser operativo, tanto natural como sobrenatural, por la resignación y entrega total de nuestra libertad y de nuestro libre albedrío a Dios, y, consiguiente-

127. De Guibert, *op. cit.*, pp. 261-266, nn. 445-448.

128. Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. IV, p. 129-195.

129. «Eodem nostro Decreto prohibuimus et damnavimus omnes libros omniaque opera quocumque loco et idiomate impressa, necnon omnia manuscripta eiusdem» (En Viva, *Theses damnatae,* p. 560 b. Patavii 1723.

mente, por la total y absoluta conformidad de nuestra voluntad con la voluntad divina y el divino beneplácito, al que se entrega a sí y a todas sus cosas en pleno abandono; hasta tal punto que nosotros y nuestra voluntad no tengan obra alguna propia y personal, es decir, ni conocimiento, ni pensamiento, ni discurso, ni reflexión, ni recuerdo, ni volición, ni deseo, ni gratitud, ni dolor, ni resistencia, sino total y absoluta indiferencia con la omnímoda privación o remoción de cualquier actividad propia. Por tanto, no debe recordarse la vida pasada para reconocer nuestros defectos o nuestros pecados a fin de dolernos de ellos y hacer por ellos la correspondiente penitencia y satisfacción; tampoco debe hacerse memoria de los beneficios de Dios o de las gracias y dones que de él hemos recibido para darle las debidas gracias; ninguna consideración de las buenas obras que hayamos podido hacer; nada de pensar y preocuparse de las virtudes, de los méritos, del premio, de la gloria, de la muerte, del purgatorio, del infierno, de las indulgencias; ninguna consideración sobre los santos, sobre la humanidad de Cristo, sobre su pasión y muerte, sobre la Santísima Virgen, sobre las fiestas litúrgicas, ni siquiera sobre la Trinidad y los atributos divinos; tampoco hay que preocuparse por las tentaciones del mundo, del diablo y de la carne, por vehementes que sean, ni por los escándalos que puedan quizás seguirse de nuestro modo de vivir y comportarnos: sino una total, absoluta y omnímoda neutralidad e indiferencia respecto de nosotros, de todas nuestras cosas y de todo lo que de un modo u otro pueda afectarnos; como cuerpos muertos. Porque cualquier acción, cualquier conato, cualquier deseo, cualquier pensamiento nuestro muestran nuestra *propia* voluntad, el amor *propio*, el egoísmo, todo lo cual impide la unión transformativa con Dios, esto es, la perfecta contemplación de Dios, y, por tanto, es necesario removerlo en absoluto y erradicarlo totalmente.

«Bisogna annientarsi et annichilarsi le potenze; e questa è la via interna. Il voler operare attivamente è un offender Dio, che vuol essere lui solo agente, e però bisogna abbandonarsi in lui e starsene poi come un corpo morto. Li voti di fare qualche cosa sono impeditivi della perfettione. L'attivitè naturale è nemica della gratia e impedisce l'operatione di Dio e la vera perfettione, perche Dio vuole operare in noi senza noi. Con niente operare l'anima s'annienta, e torna al suo principio e alla sua origine che è l'essenza di Dio dove resta trasformata e divinizzata, e Dio allora resta in sè stesso; perchè allora non sono più due cose unite, ma una sola, e così vive e regna Dio in noi. *E l'anima s'annienta nell'essere operativo.* S'arriva pure colla via interna alla norte dei senzi; anzi segno di star nell nulla, cioè di esser morto di morte mistica, è se i li sensi exteriori non rappresentano più le cosa sensibili, come si non vi fossero, poichè non passano a fare che l'intellectto vi si applichi» [130].

130. En De Guibert, *op. cit.*, pp. 270-271, 286, prop. 1-5, 63.

Se exige, por tanto, el cese total de la propia operación de todas las potencias del alma, esto es, del entendimiento, de la voluntad, de la memoria, de la imaginación, y de todos los demás sentidos en cuanto que representan corporalmente las cosas espirituales y divinas.

Del *entendimiento*, porque «la strada interna è quella in cui non si conosce ne lume ne amore ne rassegnatione, *e non bisogna conoscere Iddio*, e cosi va bene. *Non deve l'anima pensare ne a premio ne a castigo, ne a Paradiso ne a Inferno, ne a morte ne ad eternità*. Non deve voler sapere se cammina con la volontà di Dio, se sta rassegnata a quella o no, ne bisogna vogli conoscere il suo stato ne il propio niente, ma che *se ne stii come un corpo morto*» [131].

También de la *memoria*, porque «non deve l'anima ricordarsi ne di se ne di Dio ne di cosa alcuna, e nella via interna ogni riflessione è nociva, anche la riflessione alle sue humane attioni ed ai proprii diffetti... Non poter riflettere ai proprii diffetti è gratia di Dio. Alli dubii che vengono se si camina bene o no, non bisogna riflettere» [132].

Lo mismo de la *voluntad*, porque «che ha datto il libero arbitrio a Dio, *non deve curarsi di cos'alcuna, ne d'inferno, ne di paradiso, ne d'haver desiderio della propria perfettione, ne delle virtù, ne della propria santità, ne della propria salute, di cui deve anche purgare l'esperanza*. Consegnato che si è il libero arbitrio a Dios, si deve lasciare a lui la cura e il pensiero d'ogni cosa nostra, e lasciar che faccia in noi sensa noi il suo divino volere» [133].

Por tanto «chi stà rasegnato alla divina volontà non conviene che domandi a Dio cosa alcuna, poichè il domandare è imperfettione, essendo atto di propia volontà et elettione et è un volere che la divina volontà si conformi alla nostra e non la nostra a quella di Dio. Et il Petite et accipietis dell'Evangelo non è stato detto da Christo per le anime interne, quali non vogliono havere volontà: ansichè queste giungono a non poter domandare a Dio cos'alcuna. E come non devono domandare niente a Dio, così non devono ringraziarlo di cos'alcuna, perchè tanto l'uno come l'altro è atto di propria volontà» [134].

Consiguientemente «non conviene cercare indulgenze alla pena devuta per i peccati proprii, perch'è meglio sodisfare alla divina giustitia che cercare la misericordia: perchè quello procede dall'amor puro di Dio, e questo dall'amor interessato di noi; e non è cosa gratta a Dio ne meritoria, perch'è un volere sfuggire la croce» [135].

Es más, «dato che si sia a Dio il libero arbitrio e la cura et il pensiero dell'anima nostra, no si devono più stimare le tentationi, ne si deve farli altra resistenza se non negativa senza usare industria: e se la natura si risente, bisogna lasciarla risentire, perchè è natura» [136].

Debe prescindir asimismo de la ayuda de imágenes, representaciones sensibles, discursos, y lecciones, porque «chi nell'oratione si serve d'imagini, figure, specie e de' proprii concetti, non adora Dio in spirito et veritate. Chi ama Dio come la ragione

131. *Ibídem*, p. 271, prop. 6-8.
132. *Ibídem*, pp. 271-272, prop. 9-11.
133. *Ibídem*, p. 272, prop. 12-13; p. 285, prop. 58-59.
134. *Ibídem*, p. 273, prop. 14-15; p. 278, prop. 34.
135. *Ibídem*, p. 273, prop. 16.
136. *Ibídem*, p. 273-274, prop. 17. Cf. p. 279-284, prop. 41-57; p. 279, prop. 37; p. 276, prop. 24.

l'argumenta o l'intelletto lo comprende, non ama il vero Dio. Il dire che nell'oratione bisogna aggiustarsi col discorso e coi pensieri, quando Dio non parla all'anima, è un'ignoranza. Iddio non parla mai, il suo parlare è operare, e sempre opera nell'anima quando questa con suoi discorsi, pensiere et operare non lo impedisce»[137]. Por la misma razón es necesario evitar y cortar toda devoción sensible o fervor sensible, porque «tutto il sensibile che si prova nella vita spirituale, è abominevole, sporco et immondo». De este defecto sensible adolecen las virtudes morales, y, por tanto, «bisogna perdere le virtù»[138]. También pertenecen a la devoción sensible la preparación para la sagrada comunión, la acción de gracias después de la misma y las peticiones, y, por tanto, han de ser evitadas[139]. Por lo mismo, en las fiestas o solemnidades no debe buscarse excitar el sentido de la devoción[140]; o pronunciar oraciones vocales, aunque sea la oración dominical[141]; o tener devoción alguna propiamente dicha a la Santísima Virgen o a los santos, porque Dios quiere ocupar y poseer en exclusiva nuestro corazón[142].

Finalmente, para que el alma no abandone la vida interior y su quietud, «le anime di questa via interna non conviene che faccino operationi anche virtuose di propria elettione et attività, altrimenti non sarebbero morte: *ne devono fare atti d'amore verso la Madonna, li santi, l'Humanità di Christo, perche essendo quelli oggetti sensibili, tale è l'amore verso di loro*»[143].

En la *Guía espiritual* se contienen realmente todas estas doctrinas, aunque muchas de ellas no se propongan con tanta crudeza y tan explícitamente. «Has de saber —dice— que en solos dos principios está fundada toda esta fábrica de aniquilación. El primero es tenerse en baja estima a sí mismo y a todas las cosas del mundo, de donde ha de nacer el poner en práctica la desnudez y renunciación de sí mismo y de todas las cosas con una santa resolución, con el afecto y la obra. El segundo principio ha de ser una grande estimación de Dios para amarle, adorarle y seguirle *sin género de interés propio, aunque sea el más santo.*

De estos dos principios ha de nacer una plena conformidad con la divina voluntad. Esta eficaz y práctica conformidad con la divina voluntad en todas las cosas, conduce al ánima a la aniquilación y transformación con Dios...»[144].

A ello se llega poco a poco. «Comienza el alma que quiere ser perfecta a mortificar sus pasiones; aprovechada ya en este ejercicio, se niega; luego, con la divina ayuda, pasa al estado de la nada, donde se desprecia, se aborrece a sí misma y se humilla conociendo que es nada, que puede nada, y que vale nada; de aquí nace el morir los sentidos y en sí misma de muchas maneras y a todas horas, y finalmente de esta espiritual muerte se origina la verdadera y perfecta aniquilación, de manera que cuando ya el alma está muerta a su querer y entender, se dice con propiedad que llegó al perfecto y dichoso estado de la aniquilación sin que la misma alma lo llegue a entender, porque no sería aniquilada si llegase ella a conocerlo.

137. *Ibídem*, p. 274, prop. 19-20.
138. *Ibídem*, pp. 276-277, prop. 27-31.
139. *Ibídem*, p. 277, prop. 2.
140. *Ibídem*, p. 278, prop. 33.
141. *Ibídem*, p. 278, prop. 34.
142. *Ibídem*, p. 279, prop. 36.
143. *Ibídem*, p. 278, p. 35.
144. MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*, Libro II, cap. 19, nn. 179-180, p. 228, ed. J. de Entrambasaguas, Madrid, Aguilar, s. a.

Y aunque llegue a este feliz estado de aniquilada, importa saber que siempre tiene más y más que caminar, que purificar y aniquilar» [145].

En qué consiste esa aniquilación lo expone diciendo: «sabrás que esta aniquilación, para que sea perfecta en el alma, ha de ser en el propio juicio, en la voluntad, en los afectos, inclinaciones, deseos, pensamientos y en sí misma: de tal manera que se ha de hallar el alma muerta al querer, al desear, procurar, entender y pensar; queriendo como si no quisiera, deseando como si no deseara, entendiendo como si no entendiese, pensando como si no pensara, sin inclinarse a nada, abrazando igualmente los desprecios como las honras, los beneficios como los castigos. ¡Oh, qué dichosa alma la que así se halla muerta y aniquilada! Ya ésta no vive en sí porque vive Dios en ella; ya con toda verdad se puede decir que es otra fénix renovada, porque está trocada, espiritualizada, transformada y deificada» [146].

«La nada es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior. El camino para llegar a aquel alto estado del ánimo reformado, por donde inmediatamente se llega al Sumo bien, a nuestro primer origen y suma paz, es la nada... Vístete de esa nada, de esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundarte en ella: yo te aseguro que siendo tú de esta manera la nada, será el Señor el todo en tu alma» [147]. «Estándote en la nada, cerrarás la puerta a todo lo que no es Dios» [148]. «*Por este camino has de volver al dichoso estado de la inocencia que perdieron nuestros primeros padres*. Por esta puerta has de entrar a la tierra feliz de los vivientes, donde hallarás al sumo bien, la latitud de la caridad, la belleza de la justicia, la derecha línea de la equidad y rectitud, y en suma toda la perfección. Ultimamente, no mires nada, no desees nada, no quieras nada, no solicites nada, y en todo vivirá tu alma en quietud y gozo descansada. Este es el camino para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y la interior paz. Camina, camina por esta segura senda, y procura en esa nada sumergirte, perderte, abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte» [149].

En este supuesto, «se ha de despegar y negar de cinco cosas el que se ha de llegar a la ciencia mística. La primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera, *de los mismos dones del Espíritu Santo*; la cuarta, de sí mismo, y la quinta, *se ha de despegar del mismo Dios*. Esta última es la más perfecta, porque el alma que así se sabe despegar, es la que se llega a perder en Dios; y sólo la que así se llega a perder, es la que se acierta a hallar» [150]. «Debes, pues, procurar en tu alma una perfecta desnudez de todo cuanto hay, *hasta del mismo Dios*, sin buscar en lo interior ni en lo exterior otro fin ni interés que la divina voluntad» [151]. Efectivamente, impiden la paz del alma «las mismas virtudes adquiridas y no purificadas. También está el alma impedida por el desordenado deseo de los sublimes dones, por el apetito de sentir el espiritual consuelo, por el apego a las infusas y divinas gracias, entreteniéndose en ellas y deseando muchas otras para gozarlas: y finalmente, por el deseo de ser grande» [152]. Lo mismo debe decirse de cualquier ima-

145. *Ibídem*, n. 184, p. 229.
146. *Ibídem*, nn. 185-186, pp. 229-230.
147. *Ibídem*, cap. 20, n. 187, p. 230.
148. *Ibídem*, n. 194, p. 232.
149. *Ibídem*, n. 195, p. 232.
150. *Ibídem*, cap. 18, n. 176, pp. 226-227.
151. *Ibídem*, cap. 14, n. 128, p. 215-216
152. *Ibídem*, cap. 4, n. 35, p. 189-190.

gen sensible o pensamiento determinado, y, por tanto, es necesario «no pensar en ninguna cosa, *ni aun en Dios, porque es imperfección el tener formas, imágenes y especies por sutiles que sean así de la voluntad como de la bondad, Trinidad y unidad, y aun de la misma esencia divina*; porque todas estas especies e imágenes, aunque parezcan deiformes, no son ellas Dios, el cual no admite imagen ni forma alguna»[153]. Palabras que, aunque piense equivocadamente que son de San Buenaventura, las hace suyas.

De modo parecido no hay por qué esforzarse en rechazar las tentaciones y malos pensamientos. «Más estimará Dios en el tiempo de recogimiento la paz y resignación de tu alma, en la variedad de pensamientos impertinentes, importunos y torpes, que los buenos propósitos y grandes sentimientos. El propio esfuerzo que harás para resistir los pensamientos, sabe que es impedimento y dejará a tu alma más inquieta: *lo que importa es despreciarlos con suavidad, conocer tu miseria y ofrecer a Dios con paz la molestia*»[154].

Así, pues, «lo que importa es preparar tu corazón *a manera de un blanco papel, donde pueda la divina sabiduría formar los caracteres a su gusto*. ¡Oh qué grande obra será para tu alma estar en la oración las horas enteras, muda, resignada y humillada, sin hacer, sin saber ni querer entender nada!»[155]. «Sólo ha de ser tu anhelo a la indiferencia, a la resignación y olvido»[156]. En consecuencia, la total resignación en las manos de Dios por la omnímoda conformidad de nuestra voluntad con la voluntad divina. «Estate quieta, alma bendita, estate quieta, humilde y resignada, para todo lo que Dios quiera hacer de ti: deja a Dios el cuidado, que él sabe, como amoroso padre, lo que a ti más te conviene; confórmate totalmente con su voluntad»[157]. Por esta entrega total y absoluta del propio querer al beneplácito divino, «está el alma tan embebida en el amor divino y queda tan resignada en el divino beneplácito, que *si supiere era voluntad del Altísimo, se iría de muy buena gana al infierno*»[158].

116. El elemento *positivo y constitutivo* es el simple, continuo y perpetuo mirar a Dios de la fe amorosa, que lleva consigo el sentido de su presencia; y en esto consiste toda la vida interior y toda la vida contemplativa. Acto que es producido por Dios mismo en nosotros y a nosotros se nos comunica, sin ejercer nosotros esfuerzo alguno. Con él se llena ampliamente la vacuidad de nuestra alma de toda cosa creada y de toda actividad propia.

«Nell'oratione —dice— bisogna starsene in fede oscura et universale con quiete e scordanza d'ogni altro pensiero particolora e distinto degli attributi di Dio et Trinità, e star così alla presenza di Dio per adorarlo, servirlo et amarlo, *ma senza produttione d'atti*, perche Dio non si sodisfà di questa robba. *Non è questo conoscimento della fede un atto prodotto dalla creatura, ma un conoscimento datogli da Dio che la creatura non conosce d'haverlo, ne meno dopo conosce d'haverlo avuto, e lo stesso si dice dell'amore*»[159]. «Giunta l'anima alla morte mistica, non può più vo-

153. *Ibídem*, libro I, cap. 3, n. 22, p. 99.
154. *Ibídem*, cap. 11, n. 68, pp. 114-115.
155. *Ibídem*, cap. 7, n. 46, p. 108.
156. *Ibídem*, libro III, cap. 14, n. 131, p. 216.
157. *Ibídem*, libro II, cap. 3, n. 17, p. 144.
158. *Ibídem*, libro III, cap. 15, n. 135, pp. 217-218.
159. DE GUIBERT, p. 275-276, prop. 21-22.

ler'altro se non quello che Dio vuole, perche *non ha più volontà, e Dio gli l'ha ritolta*»[160].

Con todo ello concuerda lo que escribe en la Guía espiritual: «Has de ir a la oración a entregarte de todo en las divinas manos con perfecta resignación, haciendo un acto de fe creyendo en la divina presencia, quedándote después en aquel santo ocio con quietud, silencio y sosiego, procurando continuar todo el día, todo el año y toda la vida en aquel primer acto de contemplación por fe y amor. No has de ir a multiplicar estos actos ni a repetir sensibles afectos, porque impiden la pureza del acto espiritual y perfecto de la voluntad; pues a más de ser imperfectos por la reflexión con que se hacen, por la satisfacción propia y consuelo exterior con que se buscan, sabiéndose fuera del alma a las exteriores potencias, no hay necesidad de renovarlos, como dijo muy bien el místico Falconi en el siguiente símil: si se diese a un amigo una rica joya, entregada una vez no hay necesidad de repetir la entrega diciéndole cada día: Señor, aquella joya os doy; señor, aquella joya os doy, sino dejársela estar allá y no querérsela quitar, porque mientras no se le quite o desee quitar, siempre se le tiene dada. Del mismo modo, hecha una vez la entrega y resignación amorosa en la voluntad del Señor, no hay sino continuarla, sin repetir nuevos y sensibles actos, mientras no le quites la joya de la entrega haciendo algo grave contra su divina voluntad, aunque te ejercites por fuera en obras exteriores de tu vocación y estado, porque en ellos haces la voluntad de Dios y andas en continua y virtual oración»[161].

Por tanto, «allá en lo interior, con el silencio mudo, se ejercitan las más perfectas virtudes de fe, esperanza y caridad, sin que haya necesidad de irle diciendo a Dios que le amas, que esperas y le crees, porque este Señor sabe mejor que tú lo que interiormente haces. ¡Qué bien entendió y practicó este acto puro de amor aquel profundo y gran místico, el venerable Gregorio López, cuya vida era toda una continua oración y un acto continuo de contemplación y amor de Dios, tan puro y celestial que no daba parte jamás a los afectos y sensibles sentimientos!

Después de haber continuado por espacio de tres años aquella jaculatoria: *hágase tu voluntad en tiempo y eternidad,* repitiéndola tantas veces como respiraba, le enseñó Dios aquel infinito tesoro del acto puro y continuo de fe y amor, con silencio y resignación, que llegó a decir él mismo que en treinta y seis años que después vivió continuó siempre en su interno este acto puro de amor, sin decir jamás un ¡ay!, ni una jaculatoria, ni nada que fuera sensible y de la naturaleza»[162].

117. h) Sin embargo, en esta obra no cae en los excesos de ciertos quietistas, como *Malaval*, que decían que el hombre perfecto y contemplativo debía prescindir de la consideración de la Humanidad de Cristo, para fijarse únicamente en la Divinidad. «Así como Jesucristo cuando vivía en la tierra usó la saliva y el barro para lavar los ojos del ciego de nacimiento, así ahora usa de su Humanidad para abrir los ojos del alma; y así como el barro y la saliva cayeron cuando se abrieron los ojos del ciego de nacimiento, así el pensamiento de la Humanidad desaparece para que podamos ver en paz y quietud la Divindad»[163]. Por el contrario, Molinos dice que la

160. *Ibidem*, p. 285, prop. 61.
161. MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual*, libro I, cap. 13, nn. 85-88, pp. 120-121.
162. *Ibidem*, libro I, cap. 17, nn. 134-136, p. 135-136.

consideración de la Humanidad de Cristo nunca ha de abandonarse, sino que se ha de considerar más perfecta y puramente, guardando el justo medio entre las opiniones opuestas [164].

En semejante exceso habían incurrido ciertos autores espirituales, muy buenos por lo demás, como *Francisco de Osuna*, de quienes se lamenta Santa Teresa [165].

«Aunque las cosas que viste tengan muy entera verdad, hallamos escrito que *conviene a los que se quieren allegar a la alta y pura contemplación dejar las criaturas y la sacra Humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales*, conforme a lo que dice San Cipriano: la plenitud de la espiritual presencia no pudiera venir mientras la corporal de Cristo estaba presente al acatamiento de la carne apostólica. San Bernardo y San Gregorio y San Agustín y Gerson y todos los que han hablado sobre la ida del Señor al cielo para que viniera el Espíritu Santo, se conforman a San Cipriano, diciendo que *los Apóstoles estaban detenidos en el amor de la Sacra Humanidad, la cual era menester que les quitasen para que así volasen a mayores cosas deseando la venida del Espíritu Santo.*

No impedía por cierto la Humanidad de Cristo, formada por el Espíritu Santo, la venida del mismo Espíritu Santo; ca pudieran caber en el mundo los que cupieron en el pequeño vientre de la Virgen, donde sobrevino el Espíritu Santo a la formar: mas dícese que *impedía por la imperfección que entonces tenían los Apóstoles*; y de aquí es que no les dijo el Señor absolutamente que convenía que se partiese, sino que convenía a ellos como a personas que aún no tenían capacidad para gozar de todo junto enteramente.

Pues que a los Apóstoles fue cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la Humanidad del Señor para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la Divinidad, bien paresce convenir también aquesto algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado; porque comúnmente no pasan los hombres del estado imperfecto al perfectísimo sin pasar por el medio que es el estado perfecto. *Conviene, pues, dejar el bien para mejor y más perfectamente poseerlo, por dejar con él nuestra imperfección*: como el que deja las riquezas, que de sí no son malas, por dejar la avaricia y cuidado que se mezcla entre ellas y nuestra imperfección. Quítase la presa al gavilán, porque no se harte y deje más de volar; y quitan al niño la leche, porque coma el manjar duro: empero el varón discreto puédelo comer todo sin se aficionar a alguna cosa más de lo que conviene. Y de esta manera los perfectísimos varones tienen en todo ordenada la caridad; y lo que a ellos da favor, impide a otros» [166].

163. MALAVAL, *Pratique facil*, citado por POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 180.
164. MOLINOS, *Guía espiritual*, libro I, cap. 16, pp. 133-134.
165. SANTA TERESA DE JESUS, *Vida*, cap. 22, BMC, t. I, p. 165-174.
166. FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, prólogo, ed. M. Mir, Escritores Místicos Españoles, t. I, p. 322, Madrid 1911. Estas palabras han sido subrayadas por Santa Teresa, como puede verse en el ejemplar que usó ella, y que se conserva en el convento de las Carmelitas de Avila (Cf. V. LARRAÑAGA, S.J., *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola*. Estudio comparativo con Santa Teresa de Jesús, p. 42-43, 46-47. Madrid 1944. Asociación de Propagandistas; CRISOSTOMO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, O.C.D., *La escuela mística carmelitana*, p. 63). En

118. i) En este camino han ido aun más lejos los hermanos *Simón y Antonio María Leoni*, oriundos de Como, el primero de los cuales fue sacerdote y el segundo, laico. Estos, aparte de los errores sobre la Trinidad, sobre la Encarnación, sobre la Santísima Virgen y sobre escatología, asumieron otros muchos errores de los quietistas, exagerándolos aún más. En este quietismo total y absoluto, no solamente no hacemos nada nosotros, sino que tampoco Dios obra nada en nosotros. «*Nella morte mistica l'anima niente opera e neanche Dio opera in lei*; ma si opera virtuosamente fuori di proprio pensiero e senza pensarvi: che questo è il grado maggiore che sia nella creatura, operando fuori del proprio intender e del proprio sapere».

Es más, en este grado supremo de muerte mística, quienes llegan a ella gozan de Dios como los bienaventurados en el cielo. «Nella morte mistica vera *s'intende niente*, e l'huomo *si rende impeccabile*, e... li contemplativi morti di morte mistica *godono Dio in loro medessimi come lo godono li beati*» [167].

Esta muerte mística se obtiene por la oración de quietud. Pues «nell'oratione della quiete, nel ritirarsi la potenza in silentio ove *si perde ogni operatione, si diviniza la creatura, si unisce al creatore, e resta perduta in se stessa*» [168]. «Chi pretende arrivare alla perfetione di quiete non deve far niente; e se bene non fa niente, è degli eletti» [169]. Más bien, «quelle persone che sono predestinate alla quiete et al silentio, volendo far atti di virtù, per eroici che siano, vengono ad esser defetti» [170].

Por tanto, ningún esfuerzo, ninguna petición, ninguna imagen, ningún discurso, ninguna meditación, ningún temor de ofender a Dios, ninguna mortificación, ninguna imitación de Cristo, porque «l'unione che ha l'anima con Dio nella quiete, *fa tornare la persona nello stato dell'innocenza, gli fa perdere il libero arbitrio e gli fa cessare il fomite*» [171].

Estas proposiciones fueron condenadas por el Santo Oficio el 4 de septiembre de 1687 [172].

la obra de Francisco de Osuna, véanse también trat. 5, cap. 4, pp. 275-276; trat. 17, cap. 5, p. 520, donde dice que el cuerpo y el sentido siguen a la Humanidad, mientras que el alma sigue a la Divinidad.

167. DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 290, prop. 26-27. Cf. p. 291, prop. 33.

168. *Ibídem*, p. 290, prop. 28.

169. *Ibídem*, p. 291, prop. 30.

170. *Ibídem*, p. 291, prop. 31.

171. *Ibídem*, pp. 2911-292, prop. 29, 32-40.

172. Doctrinas quietistas, parecidas a las de Molinos, las enseñó el cardenal *Pedro Mateo Petrucci* oratoriano, quien, el 17 de diciembre de 1687, retractó delante del cardenal Cybo y otros testigos, nombrados por el Santo Oficio, cincuenta proposiciones. (Pueden verse en DE GUIBERT, *op. cit.*, p. 293-310, y en DUDON, *op. cit.*, pp. 299-306). La retractación fue impuesta por el Santo Oficio, pues en el mismo proceso contra Molinos, se nombró una comisión especial de cardenales para instruir la causa sobre los escritos y doctrina de Petrucci. En realidad, la doctrina era común a ambos, siendo Petrucci más exagerado aún en cuanto a la *necesidad o conveniencia de abandonar la meditación y consideración*

119. j) A pesar de estas intervenciones de la Iglesia, algunos restos de quietismo perduraron en los *semiquietistas*, el más célebre de los cuales fue *Fenelón*, arzobispo de Cambrai, influido más de la cuenta por la señora de *Guyon*, la cual, entre otras cosas que rezuman puro quietismo, profesaba esta doctrina: que por puro amor de Dios, sin provecho propio o interés alguno, se entregaba totalmente a la voluntad divina *constituyéndose en víctima de su justicia*, hasta tal punto que recibiría voluntariamente por puro amor de la justicia divina el decreto con que se le condenase eternamente y se conformaría totalmente a él» [173]: «O amour, j'aime votre justice de telle sorte et votre pure gloire, que sans me regarder moi-même et mon proprie intérêt, je me mets de son parti contre moi même» [174].

Lo mismo enseñaba el director espiritual *La Combe*, barnabita, según el cual es necesario entregarse todo y totalmente en las manos de Dios, hasta la aceptación voluntaria de la suma humillación en que incurrimos pecando y del sumo sacrificio de la propia salvación eterna si tal es el divino beneplácito, pues así se extirpa totalmente el amor y la complacencia de sí mismo: «C'est pour ne déplaire pas a Dieu, même par un imperfection ou par la moindre proprieté et recherche de soi-même, qu'on en vient jusque là, selon qu'on si sent porté par la plus haute résignation, que pour cet effet l'on appelle l'extrème abandon» [175].

Fenelón está de acuerdo con ello, aunque su formulación es más cuidada. Expuso su doctrina en la obra *Explication des maximes des Saints sur la vie interieure*, de la que han sido entresacadas veintitrés proposiciones condenadas por Inocencio XII el 12 de marzo de 1699.

Comienza su obra, editada el año 1697, distinguiendo cinco estados de amor de Dios correspondientes a otros tantos amores.

Primero, el estado de amor *puramente servil*, con el que se ama a Dios no por sí mismo, sino por otros bienes distintos, que dependen de él y de él esperamos recibir. Es un amor de Dios sólo por los bienes corporales y carnales que de él provienen. Tal era el amor de los judíos carnales, que observaban la ley en miras a la lluvia del cielo y a la fertilidad del campo» [176].

de la Humanidad de Cristo y de sus misterios en las almas perfectas dadas a la oración de quietud (Cf. DE GUIBERT, *op. cit.*, pp. 295-296, prop. 4-6). La doctrina pasó incluso a Oriente, donde tuvo un ferviente seguidor en *Metodio Antracita*, que, a su vez, fue condenado el mes de agosto de 1723 en el Concilio Constantinopolitano (MANSI, *Collectio Amplissima*, t. 37, col. 231-243, especialmente en col. 235). Después que volvió al buen camino, le levantó la sanción el Sínodo de Constantinopla de 1725 (MANSI, t. 37, col. 1021-1022).

173. Cfr. POURRAT, *op. cit.*, t. IV, p. 249.

174. *Ibidem*, p. 250.

175. *Ibidem*, pp. 226-227, nota 4.

176. «Que l'on espère en obtenir, en sorte qu'on ne l'aimerait point sans ce motif... A parler exactement, ce n'est pas aimer Dieu, c'est aimer soi-même, et rechercher uniquement pour soi, non Dieu, mais ce que vient de Dieu» (FENELON,

Segundo, el estado de amor de *pura concupiscencia,* no ya de los bienes creados corporales, como era el amor puramente servil, sino del mismo Dios, pero no en sí mismo, sino únicamente en cuanto es objeto y causa de nuestra felicidad, que sólo en él puede darse. Es amor de Dios solamente por los bienes espirituales y eternos [177]. En confirmación de ello aduce la autoridad de San Bernardo: ama sí a Dios, pero lo hace todavía por sí mismo, no por él. Añade que tal amor supone la fe, por la que conocemos ciertamente que solamente en Dios está nuestra bienaventuranza.

Tercero, el estado de *amor de esperanza,* por el que se ama a Dios mismo como bien nuestro y felicidad nuestra directa y primariamente, sin excluir el deseo de la gloria de Dios como motivo secundario. El bien propio es el motivo primario; lo otro es motivo secundario [178].

Posteriormente, cuando preparaba la segunda edición, intentó explicar más ampliamente este amor de esperanza, que dijo ser cierta mezcla de amor de Dios y de amor del que espera, precisamente porque ama, quiere, desea a Dios para sí como sumo bien o propia felicidad, de modo, sin embargo, que el propio bien o el propio interés, esto es, la propia felicidad, ocupa el primer plano. Y para comprender mejor lo que es el amor de esperanza se detiene en explicar las nociones escolásticas del objeto formal [179]

Explication des maximes des Saints sur la vie interieure, ed. critique de A. Chérel, p. 118. Paris, Blond 1911).

177. «Quoique cet amour ne nous fit point chercher d'autre recompense que Dieu seul, il servit neamoins purement mercenaire, et de pure concupiscence» (*Ibídem,* p. 119).

178. «On peut aimer Dieu d'un amour qu'on nomme d'espérance et que peut preceder la justification du pecheur: alors l'homme qui a cet amour ne rapport point Dieu comme moyen a soi comme fin, de même que dans l'amour de pure concupiscence. Il peut même preferer Dieu a tous les objets qui son hors de lui: mais il ne prefere pour tant pas encore Dieu a soi-même... Cet amour d'espérance est nommé tel, parce que le motif de l'interest propre y est encore dominant: et est un comencement de conversion a Dieu...» (*Ibídem,* p. 120-121).

179. «Pour son objet formel c'est Dieu en tant qu'il est mon bien, que je désire, bonum mihi conveniens. C'est ce qui distingue l'espérance de la charité, car la charité regarde Dieu comme bon simplement en lui mesme sans rapport a nous a qui ce bien revient, au lieu que l'espérance le regarde comme le bien qui nous est preparé. *L'objet formel* et le motif sont des termes synonimes dans la rigueur du langage de l'École: ainsi mon bien estent l'objet formel de mon espérance, son motif est mon bien, mon bien est mon interest. Dirait-on donc en ce sens: mon interest est mon motif dans l'espérance? Qui dit motif dit la raison précise qui me meut. Ainsi il est encore vrai de dire dans ce sens que mon interest est ma raison précise de desirer Dieu dans l'amour d'espérance: dans cet amour je veux mon bien en tant que mon bien et par la raison précise qu'il est mon bien. Cette raison est précisément ce qui meut et ce qui attire ma volonté. Ce motif doit toujours être vrai motif dans tous les actes de cette vertu. C'est le motif spécifique qu'en constitue l'espèce» (*Ibídem,* p. 306-307). «Il n'est pas entièrement intéressé, car il est mélangé d'un commencement d'amour de Dieu pour lui-même. Mais le motif de notre propre intérest est son motif primodial, et dominant» (p. 120). Esto ya lo decía en la primera redacción.

180. Se trata de «un amour de charité qui est encor mélangé de quelque reste d'interest propre, mais qui est le veritable amour justifiant, parce que le motif intéressé y domine» (*Ibídem,* p. 121, nota 6).

Cuarto, el estado de amor de *caridad imperfecta* o aún interesada, en el cual, por el contrario, el motivo principal y predominante es la misma bondad y gloria de Dios, aunque no único, porque permanece aún el motivo secundario de la propia utilidad o del propio interés en la participación de los bienes de Dios y en la posesión del mismo Dios [180]. En la segunda redacción lo explicaba así: estos actos de caridad son de la misma especie que los actos de caridad perfecta, aunque no son frecuentes, porque el alma en este estado prorrumpe a menudo en actos de esperanza y de otras virtudes, con lo cual se mezcla muchas veces el amor del provecho propio y resulta interesado [181].

Quinto, el estado de *caridad perfecta o de amor puro*, en el que se excluye totalmente toda mezcla de amor del bien o interés propio. No se da en él ningún temor de las penas ni apetito alguno de recompensa. Se trata de un amor exclusivo de Dios por el mismo Dios únicamente, con exclusión de cualquier otro motivo [182].

En una palabra, el amor *puramente servil* es el amor con que se aman los bienes creados y corporales distintos de Dios, o, si se prefiere, el amor con que se ama a Dios con miras a tales bienes temporales.

El amor de *pura concupiscencia* es el amor con que se ama a Dios como medio o instrumento único de la propia felicidad, que se ordena al amante absolutamente como a fin último.

El amor de *esperanza* es el amor con que se ama verdaderamente a Dios sin referirlo a nosotros como medio a fin, como ocurre en el amor de con-

181. «Ces actes regarde Deiu en lui-même et dans sa perfection, sans rapport à nous, mais il y a encore alors dans l'ame un rest d'amour intéressé, parce que l'ame qui est dans cet état fait le plus souvent les actes d'espérance et des autres vertus sans qu'il soient prevenus, animez et commandez por la charité. Alors ces actes ont presque toujours un reste d'amour de nous mesme qui est la cupidité soumise et qui n'est pas l'amour de charité» (p. 121-122). Y comparando este amor con el precedente, escribe: «tandis que nous n'avons encore qu'un amour d'espérance, ou l'interest de la gloire de Dieu ne domine point sur l'amour de nous-mêmes, une ame n'est point encore juste. Mais quand l'amour desinteressé ou de charité commence a prévaloir sur le motif de l'interest propre, alors l'ame qui aime Dieu est veritablement aimée de lui.

Cette charité veritalbe n'est pourtant pas encore toute pure, c'est-a-dire que l'état de cette ame n'est pas encore sans aucun mélange: quoique les actes de charité soient toujours purs en eux-memes; mais l'amour de charité prévalent sur le motif interessé, on nomme cet état un état de charité. L'ame aime alors Dieu pour lui et pour soi; mais en sorte qu'elle aime principalment la gloire de Dieu, et qu'elle y cherche son bonheur propre par le mélange d'un motif d'amour de soi n'est point l'amour de cherité, quoiqu'elle rapporte et subordonne son bonheur même à la fin dernière, que est la gloire de son Createur» (p. 123-124).

182. En ese caso se ama a Dios «d'un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'interest propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'on ne l'aimeroit pas davantage quand même il combleroit l'ame de consolation» (p. 124, nota 10). Es decir, que «l'amour pour Dieu seul, consideré en lui même et sans aucun mélange de motif interessé ni de crainte ni d'espérance, est le pur amour ou la parfaite charité» (p. 130, nota).

cupiscencia; pero aun no se prefiere efectivamente Dios a nosotros mismos. Se trata de un amor en el que el motivo de la propia felicidad prevalece sobre el motivo de la gloria de Dios.

El amor de *caridad imperfecta o interesada* es el amor de Dios en el que se mezcla aún el amor del interés y provecho propio; sin embargo, prevalece el amor de la gloria de Dios, que es fin del amor de nuestro bien, que se subordina a él como lo secundario a los principal.

Finalmente, el amor *puro o de caridad perfecta* es el amor con el que se ama únicamente a Dios por sí mismo sin mezcla alguna del interés o provecho propio [183].

Conforme a todo esto, Fenelón enseña lo siguiente:

1.º Se da un estado habitual de amor de Dios, que es la caridad pura y sin mezcla alguna de motivo del propio interés [184].

En tal estado de amor puro y de vida contemplativa, aunque no se pierda el amor filial y la esperanza de los hijos de Dios, se pierde, sin embargo, «todo motivo interesado de temor y de esperanza», puesto que los hijos de Dios «aman al Padre sin motivo alguno interesado, ni de esperanza ni de temor» [185].

2.º Lo propio de este estado es la santa indiferencia respecto de todos nuestros bienes y males: no queremos nada para nosotros; todo para Dios. Así no queremos ni la perfección ni la bienaventuranza como nuestras, ni las virtudes, ni el mismo amor y la caridad en cuanto nos afectan a nosotros; sino que queremos únicamente la gloria y el beneplácito de Dios [186]. Por tanto, el amor y la esperanza no son necesarios a todos los hombres en este mundo, puesto que, al menos, no convienen a los perfectos y contemplativos [187].

3.º En medio de las grandes pruebas espirituales de las almas es necesario tener plena y absoluta conformidad con el divino beneplácito, resignan-

183. Cf. *ibidem.* pp. 128-130.
184. «Ni la crainte des chatiments, ni le desir des recompenses n'ont plus de part à cet amour, On n'aime plus Dieu, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. On l'aimeroit autant, quand mème par supposition impossible il devroit ignorar qu'on l'aime, ou qu'il voudroit rendre éternellment malhereux ceux qui l'aurient amimé» (p. 124-125, nota 10). «Voilà le cas ou les saints dissent qu'ils n'aiment plus pour la recompense, et qu'ils aimeroint autant quand même il n'y aurait point de beatitude à esperer... En cet état, une ame aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'elle ne l'aimeroit pas davantage quand même il la combleroit de consolation. Ni la crainte des peines, ni le desir on l'attente des recompenses n'ont plus d'ordinaire de part aux actes de cet amour... On n'aime plus Dieu ni pour l'interest du merite, ni pour celui de la perfection, ni pour celui du bonheur qu'on trouve en l'aimant» (p. 126, prop. 1).
185. *Ibidem,* p. 135, prop. 2.
186. *Ibidem,* p. 135, prop. 4-7, 18-20.
187. *Ibidem,* pp. 154, 156, 157.

do totalmente nuestra voluntad a la voluntad divina. Si aparece que nosotros estamos condenados, debemos renunciar al deseo de la salvación eterna y consentir en nuestra eterna condenación. En estas tentaciones de desesperación, por tanto, debemos purificar nuestra esperanza y nuestro deseo de bienaventuranza de modo que el sacrificio sea total; unas veces condicionado, pero otras veces, absoluto [188].

4.° Con más razón permanece indiferente respecto de la propia perfección espiritual, de sus virtudes y de la purificación de sus pecados; todo esto lo quiere por la única razón de que Dios quiere que lo querámos [189].

5.° A veces las almas contemplativas se ven privadas de la intuición distinta y sensible de la Humanidad de Cristo, a saber, al principio de la vida más fervorosa y al final de las mayores pruebas [190]. Como él mismo decía en su Instruction Pastorale, toda su doctrina se condensa en estas dos cosas: primera, «la charité... est *un amour de Dieu independant du motif de la recompense...*»; segunda, «*les ames de ces état n'ont plus d'ordinaire aucune affection mercenaire ou interessé*» [191].

Por consiguiente, el amor puro o el *motivo formal* de la caridad, al menos cuando llega al grado y estado de caridad perfecta, es totalmente *desinteresado*, como dicen, en cuanto que no solamente no incluye deseo alguno del propio bien temporal, espiritual y eterno, ni temor alguno de perder tales bienes o incurrir en las penas temporales y eternas, sino también en cuanto que excluye positivamente todo eso y lo sacrifica positivamente, ya sea condicionadamente, ya sea incluso absolutamente a veces, cuando aquel amor alcanzó el máximo de perfección y pureza en esta vida con grandes pruebas espirituales de desolación, sequedad, abondono, purificación pasiva y noche del espíritu.

120. Por el *otro extremo*, a Simón de Tournai le han seguido algunos teólogos que reaccionaron exageradamente contra los excesos de los quie-

188. «*Tous les sacrifices que les ames les plus desinteressées font d'ordinaire de leur beatitude éternelle, sont purement conditionnals. On dit*: mon Dieu, *si par impossible vous me voluiez condamner aux peines éternelles de l'enfer sans perdre votre amour, je ne vous aimeroit pas moins...* Mais voici le cas qui ne regard que les épreuves les plus extrèmes, et *ou l'ame ne regarde point comme impossible la supposition qu'elle fait. Elle s'imagine qu'elle a comblé la mesure de ses pechés et qu'elle est inevitablement reprouvée.* Le sacrifice qu' elle fait alors n'est plus dans une forme conditionnelle comme celui du premier cas», pero «*devient en quelque manière absolu*», porque entonces el alma está «*invenciblement persuadée d'une persuassion reflechie... qu'elle est justement reprouvée de Dieu*» (p. 188). «*Dans cette impression involuntaire de desespoir, elle fait le sacrifice absolu de son interest propre pour l'éternité, parce que le cas impossible lui parait possible et actuellement reel*» (p. 191). Esto mismo lo expone más ampliamente en las anotaciones latinas, pp. 340-346.

189. *Ibidem*, p. 259, prop. 18-21.

190. *Ibidem*, p. 259, prop. 17.

191. En F. CAYRE, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. III, p. 32. Cf. POURRAT, *op. cit.*, p 275-286).

tistas y semiquietistas. Así tal vez, aunque más suavemente que Simón de Tournai, *Bossuet* y otros que se le juntaron frente a las exageraciones de Fenelón. Dice efectivamente Bossuet que «Dios en cuanto benévolo y benéfico es, aunque secundario, motivo no menos verdadero y *necesario* de la misma caridad...» [192].

Sea ello como fuere, es verdad que Fenelón acusaba a sus adversarios de destruir la caridad poniendo su motivo en el provecho o interés propio, de modo que si Dios no confiriese la bienaventuranza a quienes le aman, éstos no le amarían en caridad, lo mismo que, por el contrario, Bossuet acusaba a Fenelón de renovar el quietismo por su doctrina del amor puro o totalmente desinteresado. En esto, como suele ocurrir, los adversarios se atribuyen mutuamente las posiciones más extremas.

121. Lo cierto es que aquella opinión la instauró, a su tiempo, *Vicente Bolgeni, S.J.*, en la disertación titulada *Della carità o amor di Dio*, en dos volúmenes (Roma 1788), contra la obra semejante *De Caritate* de Bernardo de Rubeis, O.P. (Venetiis 1758).

«La naturaleza y esencia de la caridad —dice Bolgeni— mira *necesariamente* a Dios *como sumo bien del hombre*; por tanto debe consistir en el deseo de gozar de Dios y de poseerlo como objeto de bienaventuranza y de felicidad eterna del hombre» [193], esto es, como amable con amor de concupiscencia.

El intenta probarlo tanto con argumentos de autoridad de la sagrada Escritura, de los Santos Padres y de los Teólogos, como con razones teológicas. «L'unica molla di tutte le operazioni grandi o picole, esterne o interne, è *l'amor del suo bene essere, della sua felicità*...; in una parola, *l'amor di se stesso*. Ciò posto, bisgona negare ai sedicenti filosofi la proposizione dell'amor di benevolenza desinteressato e puro» [194]. «La carità attuale *non consiste in altro che nell'amore di concupiscenza*» [195]. «*Quell'amore di benevolenza verso Dio*... che riguarda Dio come un sommo bene in se stesso, ma senza alcun rapporto di questo bene sommo coll'interesse e colla felicità dell'uomo... *è un amore chimerico e impossibile... Un Bene, anche sommo, concepito così, non tocca punto questa molla, che è l'unico movente di tutte le operazioni dell'uomo, cioè l'amor proprio*» [196]. «Quell'amore di benevolenza verso Dio, che s'insegna da molti teologi come il solo vero amore appartenente alla carità, *è un amore impossibile e chimerico ad*

192. BOSSUET, *Schola in tuto*, n. 5, Opera, ed. Lebet, t. 29, p. 216.
193. VICENTE BOLGENI, *Della carità o amor di Dio*, I P., cap. 1, n. 2, citado por JOSE CHANTRE HERRERA, S.P., *Tractatus theologicus de caritate*, p. 50. Bononiae 1792.
194. *Ibidem*, n. 5, p. 333.
195. *Ibidem*, p. 331.
196. *Ibidem*, p. 332.

aversi dall'uomo». De ahí que esta expresión, amor de benevolencia, deba desterrarse de las escuelas [197]; y ha de sostenerse con toda certeza, *con ogni certezza*, que la verdadera caridad consiste «*in solo amore di concupiscenza*» [198].

De donde resulta que el acto de caridad no debe expresarse así: «te amo, Dios mío, porque eres un ser sumamente bueno e infinitamente perfecto en ti mismo», sino más bien de este modo: «te amo, Dios *mío*, porque eres *mi* sumo bien, es decir, *mi* último fin, *mi* suma felicidad, y deseo gozar de ti y poseerte por toda la eternidad» [199].

Sin embargo, de esto no se sigue peligro alguno de confundir la caridad con la esperanza. Porque si bien es verdad que «Dio considerato come nostro sommo bene e felicità, è l'oggetto si della virtù della speranza si ancora della carità», no lo es del mismo modo, porque «la *carità*... tende nel bene *come gustoso e dilettevole*; la *speranza* tende nel medesimo bene *come possibile ad ottenersi*» [200].

El nervio de toda esta argumentación está contenida en estas palabras: «el único motivo que mueve y excita al hombre a obrar es el *amor propio. Por amor propio entiendo el deseo de su propio bien y de su propia felicidad. La felicidad del hombre consiste en la complacencia o en el placer —nel piacere—*: a la complacencia se opone el dolor. Todos los objetos con que se encuentra el hombre o le llevan a la felicidad o son contrarios a ella, o le son indiferentes.

Si conducen a la felicidad, son deseados y apetecidos por el hombre: este acto se llama amor. Si le son contrarios, son desechados y evitados por el hombre: este acto se llama odio. Si, finalmente, son del todo indiferentes, no mueven en absoluto al hombre, ni a amor ni a odio. Estos objetos indiferentes —si hay alguno así, de lo que prescindo ahora— sirven para entretener al *entendimiento*, pero no mueven en modo alguno a la voluntad.

Luego todos los actos de la *voluntad* humana, o se reducen al concupiscible, y son actos de amor, o se reducen al irascible, y son actos de odio; y todos nacen de la misma raíz del amor propio. Quítale al hombre el amor propio e inmediatamente se inmoviliza su mente sobre todos los objetos que se le presenten, y no producirá acto de voluntad alguno.

Esta metafísica tan clara la podrá experimentar cada uno en el sentido íntimo del alma si reflexiona sobre sus actos y las facultades del alma. Por ejemplo, propóngase a la voluntad por el entendimiento la suma independencia de Dios, suficiente para sí, pero sin relación alguna con la criatura:

197. *Ibídem*, p. 340.
198. En DE GUIBERT, *Études de Théologie Mystique*, p. 252, nota 23, Toulouse 1930.
199. En CHANTRE HERRERA, *op. cit.*, p. 50.
200. *Ibídem*, p. 332.

la voluntad se mantendrá sin moverse, por más que el entendimiento se eleve en admiración. Propóngase, por el contrario, la beneficencia de Dios para con nosotros: la voluntad se moverá en acción de gracias y en amor de Dios. Propóngase, por otra parte, la justicia vindicativa de Dios después de la muerte del pecador: la voluntad huirá de ella y la odiará, de modo que es necesario recurrir en seguida a la misericordia para quitar el odio»[201].

122. A Bolgeni, comúnmente impugnado por los demás teólogos, se adhirió *Lorenzo Hervás y Panduro, S.J.*, en la obra «Analisi filosofico-teologica della natura della carità» (Foligno 1792). Tampoco parece disentir mucho de él el *Cardenal D'Annibale*, que remite expresamente a Bolgeni. Hay —dice él— una doble caridad, perfecta e imperfecta. «*La caridad imperfecta es amor de concupiscencia*; la perfecta es amor de benevolencia. Con aquélla amamos a Dios nuestro bienhechor; con ésta amamos a Dios nuestro amigo: *solamente ésta es verdadera caridad.* Para concluir en unas pocas palabras esta cuestión tan discutida en otros tiempos, diría que el objeto de la caridad *perfecta* es Dios *en cuanto que será nuestra gran recompensa* (Gen. 15, 1); y que por tanto aman a Dios con *caridad perfecta* quienes le aman *mirando a las promesas* (Hebr. 11, 13), esto es, por la *retribución* (Salmo 118, 112), por la *remuneración* (Hebr. 11, 26) del amor»[202]. Todo eso, aunque no con tanta crudeza como en Bolgeni, parece reducirse realmente a lo mismo.

123. La *posición media*, entre estas dos posiciones extremas como por exceso y por defecto, superando a ambas, ha sido preparada por los Santos Padres, especialmente por San Agustín, siendo desarrollada y llevada a su perfección por los grandes teólogos del siglo XIII, como San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás. Suelen proponerla y defenderla los mejores discípulos de Santo Tomás, especialmente después de los errores de los quietistas y semiquietistas[203].

Enseña, por tanto, esta posición que sola la bondad divina, en cuanto buena a la vez para Dios y para nosotros, es el motivo formal de la caridad, no como por yuxtaposición y mera suma de los motivos de las otras posiciones extremas, sino en un sentido más alto y profundo por elevación a una razón motiva más eminente.

201. En SCHIFFINI, *De Virtutibus infusis*, p. 492; y en CHANTRE HERRERA, *op. cit.*, p. 309. Cf. p. 393.

202. CARDENAL D'ANNIBALE, *Summula Theol., Moralis*[5], II P., lib. I, tract. 1, cap. 3, nota 9, p. 11. Romae 1908.

203. Sobresalen entre ellos NATALIS ALEXANDER, *Historia Ecclesiastica*, saec. XIII-XIV, Dissertatio XV adversus beguardorum errores, in quietistas redivivos, ed. Venetiis 1776, t. 8, p. 508-510; VINCENTIUS CALATAYUD, Orat., *Divus Thomas cum Patribus ex prophetis locutus, priscorum ac recentiorum errorum spurcissimas*

No toma, pues, el motivo en el mismo sentido que la posición extrema por exceso, porque tal motivo sería motivo de una *mera benevolencia,* puesto que la bondad divina se consideraría y amaría como buena para solo Dios precisiva y exclusivamente, negando cualquier comunicación o comunicabilidad con nosotros amantes; y, sin embargo, la caridad es más que mera benevolencia, siendo como es esencialmente *amistad* o *amación,* que importa, por tanto, esencialmente cierta *unión* afectiva de nosotros con Dios mismo, en razón de la cual la misma bondad divina es de algún modo común a ambos amigos, es decir, a Dios y a nosotros.

Sin embargo, tampoco esta comunicación de la bondad divina debe entenderse como participada o a participar por nosotros, como sostiene la posición extrema por defecto, porque entonces la bondad divina sería motivo formal de amor de *pura concupiscencia,* como concede el mismo Bolgeni; mas el amor o amación de caridad no es mera concupiscencia, sino algo más alto y divino, esto es, una verdadera amación amistosa. De donde resulta que tal comunicación debe ser necesariamente amistosa, esto es, en un objeto y en un bien directamente y de suyo amable con amor amistoso o de amistad: y tal es *la bondad divina como bienaventuranza objetiva, que es una y la misma para el mismo Dios y para nosotros.*

Así, pues, como el verdadero amor de amistad es esencialmente *medio* entre la mera benevolencia y la pura concupiscencia, *a las que supera a la vez esencialmente,* siendo más próximo a la benevolencia que a la concupiscencia, *así* también el motivo formal de la caridad es esencialmente *medio* entre el motivo que señalan las posiciones por exceso y por defecto, *si bien se acerca más al motivo de la pura benevolencia que al motivo de la pura concupiscencia, aunque superando a ambos.*

124. A esto se reduce lo que enseña *José de Ribas, O.P.*, que es, entre los tomistas que he visto hasta ahora, el que mejor ha expresado el motivo de la caridad. Pone esta conclusión: «*El sumo bien no es el objeto de la caridad si se considera solitariamente en sí y en cuanto es bueno para Dios solamente, sino en cuanto que es objeto de su bienaventuranza y de la nuestra*» [204].

Explica él la proposición diciendo que el Sumo bien es solamente motivo formal de la caridad *en cuanto que es bien «amistoso o amigablemente amable»*. Ahora bien, «el sumo bien tiene razón de objeto amistoso o ami-

tenebras Mysticam theologiam obscurare molientes angelice dissipans... Valentiae 1744 ss. 5 vol. in folio.

204. «*Summum bonum non est obiectum caritatis quatenus in se est solitarie consideratum et prout est bonum soli Deo, sed quatenus est obiectum suae et nostrae beatitudinis*» (JOSE DE RIBAS, O.P., *Relectiones complutenses de Fide, Spe et Caritate,* tract. III, disp. 1, dub. 1, & 3, n. 6, p. 363. Compluti 1743.

gablemente amable *en cuanto que es sumo bien para ambos amigos*; pues como la amistad es amor mutuo de benevolencia, debe tener por objeto el bien que es *común o comunicable a ambos*, y no solamente el bien que es tal para uno y no para el otro, o lo que es bien respecto de uno de los amigos y no respecto del otro». Pero consta que «el bien sumo, en cuanto es objeto de su bienaventuranza y de la nuestra, es el bien comunicable a ambos amigos, es decir, a Dios y al hombre; lo contrario de lo que es el sumo bien considerado solitariamente en sí, con precisión de la razón de bienhechor y de objeto de bienaventuranza; pues de este modo sólo se considera como bien para Dios, no para el hombre» [205].

Efectivamente, la caridad, siendo esencialmente verdadera amistad del justo con Dios, «*no mira a Dios*, sumo bien, precisivamente como sumo bien *para sí y no para nosotros, sino en cuanto que es sumo bien y suma felicidad tanto para sí como para nosotros*; o, lo que es lo mismo, *en cuanto que el sumo bien en sí esencialmente está en conexión con lo que es sumo bien no sólo para sí, sino también para nosotros; la suma felicidad, no sólo para sí, sino también para nosotros; lo sumamente comunicable, no sólo a sí, sino también a nosotros; 'ad intra' y 'ad extra'*» [206]. Por tanto, «debe tender a Dios, no precisivamente, y menos exclusivamente, en cuanto que es sumo bien para sí y no para nosotros, sino *en cuanto que es sumo bien en sí, para sí y para nosotros*, o en cuanto que nos comunica sus bienes, o *en cuanto es objeto de su bienaventuranza y de la nuestra*» [207].

«Ha de sostenerse, por consiguiente, que la caridad ama a Dios *en cuanto que es objeto de amor amistoso mutuo*, es decir, *en cuanto que es sumo bien, subsistente en sí y comunicativo 'ad extra', a nosotros, por la gracia y la bienaventuranza*. Ahora bien, cuando decimos que amamos a Dios en cuanto que es objeto de su bienaventuranza y de la nuestra, la expresión *en cuanto*, respecto de nuestro amor, no significa fin del amor; pues no amamos a Dios por nuestro provecho; sino que expresa la razón del amor por parte del *amante*, en este sentido: que no habría en la naturaleza del hombre posibilidad de amar a Dios amigablemente si no fuera porque cada hombre depende del sumo bien que es Dios. De ahí que si se fingiese el caso hipotético, como hace Mastrio, de que los bienes de naturaleza y de gracia procediesen de otro principio que no fuese Dios, entonces Dios sería sin duda sumamente amable, porque en él se daría el sumo bien, que la voluntad ama naturalmente; pero *en nosotros* no habría razón alguna para amarlo *amigablemente, y entonces no habría la mutua comunicación de bienes entre Dios y los hombres, que importa esencialmente la amistad*.

205. *Ibidem*, n. 7, p. 364ab.
206. *Ibidem*, n. 9, p. 365b.
207. *Ibidem*, n. 10, p. 366b.

Doctrina que es de Santo Tomás, en la Suma Teológica, I, 60, 5 ad 2, donde enseña: debe decirse que cuando se afirma que Dios es amado por el ángel en cuanto que es bueno para él, si la expresión *en cuanto* se refiere al fin, es falso, pues no ama naturalmente a Dios por el bien propio, sino por el mismo Dios; pero si se refiere a la razón del amor *por parte del amante*, entonces es verdad; pues no podría naturaleza alguna amar a Dios si no fuese porque depende del bien que es Dios» [208].

En una palabra, el motivo formal de la caridad es la *suma bondad «amigablemente amable por sí misma»* [209].

125. Según esta posición, por tanto, *el motivo formal de la caridad es la misma bondad divina e increada en cuanto que es la bienaventuranza objetiva sobrenatural, común a Dios y a nosotros, amable por sí misma por Dios y por nosotros en relación amistosa.*

Esta es, por lo demás, la doctrina auténtica de *Santo Tomás*, como puede comprobarse por muchos testimonios, algunos de los cuales ya fueron aducidos más arriba, en el artículo 1 del capítulo 2, al mostrar que el objeto formal de la caridad es la misma bondad divina e increada en cuanto bienaventuranza objetiva sobrenatural del amante. Permítasenos aducir otros dos plenamente convincentes. «La caridad —dice— no es cualquier amor de Dios, sino *amor de Dios con el que se le ama como objeto de bienaventuranza*, al que nos ordenamos por la fe y la esperanza» [210]. *«El bien divino en cuanto es objeto de la bienaventuranza» es el objeto propio de la caridad* [211]. Y más adelante, hablando de la misma razón motiva, dice: «*Por la caridad se ama a Dios por sí mismo*. Por tanto, *en la caridad se atiende a una sola razón principal de amar, esto es, a la bondad divina, que es su substancia*, según aquello del Salmo 105, 1: confesad al Señor, *porque es bueno*. Otras razones que inducen a amar o fundan el deber del amor, son secundarias y dependientes de la primera» [212], como a modo de *disposición* para amarlo, como expone más adelante en otra ocasión [213].

Esta bienaventuranza objetiva sobrenatural debe ser la misma e idéntica para Dios y para nosotros, porque uno e idéntico debe ser el motivo formal de la caridad de Dios para con nosotros y de nuestra caridad para con Dios, a saber, la misma bondad divina, que es la misma bienaventuranza objetiva sobrenatural, común a ambos, tal como exige la misma razón de caridad, que «no sólo significa amor de Dios, sino también cierta *amis-*

208. *Ibídem*, n. 14, p. 566-567.
209. *Ibídem*, & V, n. 21, p. 370b in fine.
210. S. Tomás, *Suma teológica*, I-II, 65, 5 ad 1.
211. *Ibídem*, II-II, 23, 4.
212. *Ibídem*, II-II, 23, 5 ad 2.
213. *Ibídem*, II-II, 27, 3.

tad para con El, la cual añade al amor la *correspondencia en el mismo (redamatio) con cierta comunicación mutua»* [214]. La caridad ama a Dios por sí mismo y sobre todas las cosas *«en cuanto que es objeto de la bienaventuranza y en cuanto que el hombre tiene cierta sociedad espiritual con Dios»* [215].

Dado, pues, que la bienaventuranza objetiva sobrenatural es *común* a Dios y a nosotros, esto es, el mismo Dios o la misma bondad divina en sí misma [216], *debe decirse que el motivo formal de la caridad es la suma bondad común a Dios y a los hombres amable por sí misma en relación de amistad.*

Con esta solución, según se verá más adelante, no solamente se salva más perfecta y eminentemente lo que hay de positivo en las soluciones extremas, sin incurrir en sus excesos y exclusivismos, a saber, el verdadero bien propio del amante sin detrimento de la amistad para con Dios y de la pureza de su motivo, sino que se salvan también plenamente a la vez tanto las condiciones genéricas de la virtud teológica, cuyo motivo es puramente divino e increado, como las condiciones propias y específicas de la caridad en cuanto que es cierta amistad sobrenatural del hombre justo para con Dios.

126. Podemos reducir todo lo dicho al siguiente *esquema*:

POSICIONES SOBRE EL MOTIVO DE LA CARIDAD:

I) *Posiciones extremas*:
- A) Como *por exceso* de altura o pureza de motivo: la *sola bondad divina absoluta* (como buena para solo Dios, no para nosotros):
  - a) *forma más mitigada*: no excluye positivamente la bondad divina relativa, pero no la incluye formalmente en el motivo de la caridad; prescinde totalmente de la relación a nosotros. Así Abelardo, Escoto, Suárez y varios escotistas y suarezistas.
  - b) *forma más rígida*: excluye positivamente la bondad relativa a nosotros:
    - 1) como algo esencialmente malo y pecaminoso en toda caridad: Así los protestantes y semiprotestantes.
    - 2) como algo esencialmente imperfecto, incompatible con el estado y acto de caridad perfecta. Así los quietistas y semiquietistas.

214. *Ibídem*, I-II, 65, 5.
215. *Ibídem*, I, 109, 3 ad 1.
216. *Ibídem*, I, 26, 3; I-II, 3, 1.

B) *Por defecto* de altura y puridad de motivo: la misma bondad divina sólo en cuanto buena para nosotros, no para Dios mismo. Así Simón de Tournai, Vicente Bolgeni.

II) *Posición media*: la misma bondad divina, en cuanto que es buena a la vez para Dios y para nosotros, aunque no por igual, sino según orden de prioridad y posterioridad, esto es, primero y principalmente para Dios mismo, secundariamente, después de Dios, para Dios, por Dios y en Dios, para nosotros, a modo de connotación y de condición indispensable. Así S. Tomás, S. Buenaventura y la mayor parte de los teólogos.

§ III

EXAMEN CRITICO DE LAS POSICIONES

127. Una vez expuestas, en sus grandes líneas, las tres posiciones fundamentales sobre el motivo formal de la caridad —a las que fácilmente se podrán reducir todas las demás que se puedan suponer—, debemos someterlas a un examen crítico, para ver con cuál de ellas nos hemos de quedar.

Ante todo, hemos de suponer, con todos los teólogos, dos cosas manifiestas, al margen de toda discusión: primera, que el motivo formal de la caridad es necesariamente uno y único, no muchos, ya que el principio especificativo de la caridad, que es una virtud esencialmente una en especie átoma, necesariamente debe ser uno y único; segundo, que tal motivo es puramente divino e increado, no creado o que abstraiga de lo creado e increado, como exige la propia índole de la caridad, que es una virtud esencialmente teológica, y por cierto, la más divina de las virtudes teologales.

A. *Examen de la teoría del amor puro*

128. En cuanto a la *primera posición* hay que decir que no es admisible, tanto si se considera en la forma más suave de Abelardo, Escoto y Suárez, como si se la considera en la forma más rígida de los protestantes, semiprotestantes, quietistas y semiquietistas.

129. a) *En su forma más suave* esta posición es contraria a la misma naturaleza de la caridad, a la que, por lo demás, no distingue debidamente de la esperanza teologal.

Contraria a la naturaleza de la caridad tanto por parte de su cuasi *género*, que es el amor, como por parte de su *diferencia* específica, que es la amistad o dilección amistosa.

130. *Por parte de su cuasi género, que es el amor,* porque la caridad está en el género del amor y el amor está respecto de la caridad en la relación de género a especie, según queda expuesto en el capítulo introductorio sobre el término caridad. Por tanto cualquier solución sobre el motivo formal de la caridad que quite del medio el objeto propio del amor, quita también radicalmente el motivo formal de la caridad. Y tal es la doctrina de Abelardo, de Escoto y de Suárez sobre el motivo formal de la caridad.

Estos autores no parecen considerar en el objeto de la caridad y del amor más que la razón de bien absolutamente o en sí mismo, sin relacionarlo en modo alguno con el amante que debe producir el acto de amor y caridad. Esto, sin embargo, bajo la apariencia de pureza y altura de motivo de la caridad, lo que hace realmente es anularlo, porque el objeto no es motivo de la potencia o del hábito en cuanto a la especificación si no le es proporcionado y adaptado, como en general debe haber proporción entre el motor y el móvil, entre la causa y el efecto, entre el objeto y la potencia o hábito. Esta proporción la expresa S. Tomás con muchos términos, como son conveniencia, consonancia, connaturalidad, aptitud, coaptación [217], correspondencia [218], relación, respecto de perfectivo y conservativo [219]. No basta, por tanto, considerar la razón abstracta y absoluta de bien para explicar tal y tal especie de amor, sino que es necesario atender ulteriormente a la conveniencia o proporción con el amante, según aquello de Aristóteles: el bien amable es el bien proporcionado a cada uno [220]. Por consiguiente, cuando se trata de nuestra caridad creada, no basta atender a la razón abstracta y absoluta de bien divino, en cuanto bien de solo Dios, sino que es necesario considerar, además, aquella bondad como proporcionada a nuestra caridad creada, para que pueda moverla y ser alcanzada por ella como objeto propio, esto es, como conveniente a nosotros amantes.

De ahí que escriba S. Tomás: «si... se considera el movimiento de la voluntad por parte del objeto que determina el acto de la voluntad a querer esto o aquello [por parte del motivo en cuanto a la especificación del acto, del que hablamos precisamente ahora], hay que considerar que el objeto que mueve a la voluntad es el *bien conveniente conocido*; de ahí que si se propone algún bien que se *conoce* bajo la razón de *bien*, pero no bajo la razón de *conveniente*, no moverá a la voluntad» [221]. «Supuesto el impo-

217. Cf. SIMONIN, O.P., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge» 6 (1931), p. 191.
218. S. TOMAS, *De Veritate*, 1, 1.
219. *De Veritate*, 21, 1; 21, 2, y *passim*.
220. ARISTOTELES, *VIII Ethicorum Nicom.*, cap. 5, n. 4, II, 95, 6-8. Cf. S. TOMAS, *in h. l.*, lect. 5, n. 1601.
221. S. TOMAS, *De malo*, q. 6, art. único, corp.

sible de que Dios no fuese bien del hombre, *no sería para él razón de amarle»* [222].

Hablamos efectivamente del motivo formal de nuestra caridad creada. Pero al decir «nuestra caridad» hay que pensar simultáneamente en dos aspectos, a saber, en la razón de *caridad* y en la razón de que es *nuestra.* Y por la misma razón hay que pensar simultáneamente en dos cosas por parte de su razón formal motiva, a saber, en la razón de bondad divina increada en sí misma respecto de la *caridad,* y en la razón de su conveniencia o proporción para nosotros respecto de la misma caridad en cuanto que es *nuestra.* Abelardo y quienes le han seguido ha descuidado esta consideración de conveniencia, y, por tanto, su solución a este problema resultó disminuida y deficiente.

De ahí que Hugo de San Víctor corrija con razón a Abelardo por enseñar cosas opuestas y contradictorias.

«Pero tal vez —dice— *serás mercenario si amas a Dios y le sirves para recibir recompensa de él.*

—*Esto dicen algunos tontos, y tan tontos que no se entienden a sí mismos*: amamos a Dios y le servimos, pero no buscamos recompensa para ser mercenarios; *tampoco le buscamos a él*: dará si quiere, pero nosotros no lo buscamos. Queremos tener tan limpias las manos de toda recompensa, que *ni siquiera buscamos al mismo a quien amamos: pues amamos con un amor puro, gratuito y filial, sin buscar nada.* Piense él si quiere dar algo, nosotros no exigimos nada. Le amamos, pero no buscamos nada; *ni siquiera buscamos a quien amamos.*

—Oíd, hombres sabios: le amamos —dicen—, pero *no nos preocupamos de él. Yo, hombre, no querría ser amado así por vosotros: si vosotros me amaseis así sin preocuparos de mí, yo no me preocuparía de vuestro amor.* Vosotros veréis si es digno de Dios que le ofrezcáis lo que el hombre dignamente desprecia.

—¿Cómo —dicen— no vamos a ser mercenarios si amamos a Dios para recibir de él recompensa? Este amor no es gratuito, este amor no es filial, sino de mercenario y de siervo, que busca precio por su servicio.

—Quienes esto dicen no entienden lo que es la virtud de la dilección. Pues, ¿qué es amar [a Dios] sino querer tenerlo? *No algo distinto de él, sino a él, esto es gratis*: si buscases algo distinto de él, no le amarías gratis. Pero ahora no buscas otra cosa por aquello que amas, y, sin embargo, buscas y deseas algo en aquello mismo que amas: de lo contrario no amarías si no deseases.

Pero una cosa es *por* y otra cosa *en.* Si amas algo *por* eres *mercenario*; si amas *en* él y lo amas a él, eres *hijo.*

222. *Suma Teológica,* II-II, 26, 13 ad 3.

Incluso si pensases que la vida eterna es algo distinto del mismo bien que es Dios, y sirvieses solamente por conseguirlo, no sería puro servicio ni amor gratuito. Los hijos de Zebedeo, que pidieron sentarse a la derecha y a la izquierda en el reino de Cristo, pensaron en algo distinto y diverso de este bien, y para conseguirlo le siguieron algún tiempo, hasta que fueron reprendidos y, cambiando de parecer, conocieron la verdad y corrigieron sus aspiraciones. Habían pensado que a Dios había que servirle *por* algo que no era él mismo, porque no habían entendido que él es el bien que ha de ser amado solamente por sí mismo; al cual se le ama tanto más fácilmente cuanto más ardientemente. Quien ama esto, se ama a *sí mismo,* porque ama *su bien*; y ama *verdaderamente,* porque ama el *verdadero* bien.

Por eso la Escritura no te dice: ámate a ti mismo, a fin de que no erraras y pensaras que habías de ser indulgente contigo y afanarte por las cosas exteriores útiles y suaves a tu carne, y estimases que debías amarte así, y tomases de la Escritura ocasión para regalar sólo a tu carne y fueses negligente con tu alma; por eso no te dijo que te amases a ti mismo, para que no lo entendieses así... No te dijo, pues, que te ames a ti mismo; *sin embargo, no se calló del todo al decirte que ames a tu Dios, pues si amas a tu Dios, amas tu bien, un bien mejor y un bien del mejor.* Y al amar tu bien, te amas a ti mismo, al amar el bien de él y amar *lo que es bueno para él*» [223].

131. *Por parte de la diferencia cuasi específica, que es la condición amistosa de este amor o dilección,* porque el bien divino considerado absolutamente en sí mismo, con precisión de la conveniencia a la criatura amante, de modo que no se presuponga unión afectiva alguna del amante al amado ni tampoco se incluya, solamente puede provocar un acto de simple benevolencia, no un acto perfecto de amistad. Y es porque el amor o dilección caritativa «importa cierta unión afectiva del amante con el amado, en cuanto que el amante estima al amado como unido a sí de algún modo, o perteneciente a él, y de este modo se mueve hacia él: pero la benevolencia es un simple acto de la voluntad por el que deseamos el bien a una persona, sin presuponer la unión afectiva con ella. Por tanto, en la dilección, en cuanto que es acto de caridad, se incluye ciertamente la benevolencia, mas *la dilección o el amor añade la unión afectiva*» [224]. Es, por consiguiente, una contradicción en los términos decir que la caridad es esencialmente un amor de amistad, como admiten expresamente Escoto y Suárez, y negar simultáneamente, no obstante, en su objeto el aspecto amistoso (*ratio amicabilitatis*), considerando solamente la bondad absoluta de Dios en sí mis-

223. HUGO DE SAN VICTOR, *De Sacramentis,* lib. II, P. 13, cap. 8, ML. 176, 534-535.
224. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 27, 2.

ma. El objeto así considerado movería a lo más a una simple benevolencia nuestra para con Dios, no a una caridad propiamente dicha.

Con razón, pues, escribe Juan de Santo Tomás: el bien divino que es objeto de caridad, «puede considerarse de dos modos. Uno, según es *en sí absolutamente*; otro, según se constituye en la razón de *objeto de amistad*. La razón de amistad (*amicabilis*) añade sobre el bien considerado absolutamente la razón de *comunicación* (*communicativi*); de otro modo, si no fuese comunicativo, no nos amaría amistosamente (*redamaret nos*) y, consiguientemente, no se uniría a nosotros como amigo» [225]. Ahora bien, «aunque para la simple benevolencia, por la que deseamos el bien a una persona por simple complacencia hacia ella, baste la bondad de la persona que nos resulta grata por sí misma, sin embargo para la amistad, que es benevolencia mutua y no simple, se requiere que se mire a la persona, no precisamente como buena y complaciente en sí misma, sino también como buena y complaciente *en la comunicación*. Por consiguiente, Dios considerado como amable por sí mismo, no se entiende aún como objeto formal de perfecta amistad, sino de sola benevolencia, que es una amistad incoada: pero *si miramos a Dios como comunicándose mutuamente, entonces tiene total y formalmente razón de objeto de amistad*» [226].

«De ahí que si Dios no se comunicase a nosotros ni nos correspondiese en amor, el acto con que le amaríamos sobre todas las cosas no sería un acto de caridad absoluta y perfectamente dicho, sino de simple benevolencia, que es una incoación y disposición para la amistad, y que, por tanto, pertenece a la caridad sólo reductivamente como principio de amistad en el orden sobrenatural» [227].

Por eso arguye con toda razón José Ribas contra Escoto por haber confundido la especie con el género, la amistad con la benevolencia o el acto de dilección amistosa con el acto de simple benevolencia [228]. Efectivamente, si se considerase el bien divino únicamente como bien absoluto y de Dios solamente, movería a la mera benevolencia, no al amor de caridad o de amistad propiamente dicha, que exige correspondencia (*redamatio*) y comunicabilidad en el bien [229]. Por eso, prescindir de esta razón de bien amable y comunicativo es prescindir equivalentemente «de lo que es esencial en la caridad» [230].

225. JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus Theologicus*, In II-II, De caritate, disp. 14, art. 1, n. 3, ed. Lugduni 1663, p. 215a.
226. *Ibidem*, n. 7, p. 215b-216a.
227. *Ibidem*, & Solvuntur argumenta, ad 2, n. 4, p. 216b-217a.
228. JOSE RIBAS, *Relectiones complutenses De Fide, Spe et Caritate*, tract. III, disp. 1, dub. 1, n. 8, p. 364b. Compluti 1743.
229. *Ibidem*, ad 2, n. 19, p. 369b.
230. *Ibidem*.

132. *No distingue perfectamente la caridad de la esperanza,* puesto que no asigna perfectamente la razón motiva del objeto de la caridad como tampoco la de la esperanza. Esta posición afirma que la bondad divina es a la vez objeto formal de esperanza y de caridad, aunque de diverso modo, porque aquella bondad considerada absolutamente y en sí misma, en cuanto bien del mismo Dios, es motivo formal de la caridad, mientras que la misma bondad considerada relativamente en cuanto bien nuestro o referido a nosotros es el objeto formal de la esperanza. Y como el amor con que amamos nuestro propio bien y buscamos el propio provecho suele llamarse amor de concupiscencia, esta posición sostiene que la esperanza consiste esencialmente en el amor de concupiscencia del bien divino en cuanto nuestro o referido a nosotros; la caridad, en cambio, consiste esencialmente en el amor de amistad del bien divino en sí mismo, sin referencia alguna a nosotros o a nuestro provecho.

Pero estas afirmaciones no son acertadas. Es verdad que la esperanza de suyo, al importar esencialmente movimiento hacia la cosa esperada, no poseída, sino distante, no se dirige sino al bien del que espera, ya que «el movimiento va siempre hacia el término proporcionado al móvil, y, por tanto, la esperanza mira directamente al bien *propio*, no a lo que pertenece a otro» [231]. Pero esto no es lo constitutivo y distintivo de la esperanza, ya que también la caridad puede mirar al bien propio, dado que por caridad debemos amarnos a nosotros mismos [232]. Es más, debe necesariamente amar el bien propio, porque sin la comunicación o comunicabilidad de la bienaventuranza objetiva y formal con Dios, con el mismo amante y con el prójimo, no puede salvarse la caridad, que es esencialmente amistad.

También es falso decir que la esperanza consiste esencialmente en el amor de concupiscencia y en el deseo del bien propio o del bien divino en cuanto nuestro, porque la esperanza supone el amor de concupiscencia y el deseo, que versan sobre el bien absoluto, pero la esperanza propiamente es sobre el bien arduo y difícil de conseguir. Por eso dice Santo Tomás: «la esperanza presupone el deseo» [233]; «el deseo precede a la esperanza» [234].

133. Además, la posición contraria lleva consigo varios *inconvenientes.* En *primer lugar,* se seguiría que la esperanza no se perdería con el pecado de desesperación, ya que la desesperación no anula el deseo ni el amor de concupiscencia de la cosa esperada, puesto que «la desesperación presupone el deseo lo mismo que la esperanza; pues sobre lo que no cae bajo

231. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 17, 3.
232. *Ibídem,* II-II, 25, 4-5, 12; 26, 4-5.
233. *III Sent.,* dist. 26, q. 2, art. 3, qla. 2, n. 123: *Suma Teológica,* I-II, 40, 1.
234. *III Sent.,* dist. 26, q. 2, art. 3, qla. 2, n. 124.

nuestro deseo no tenemos ni esperanza ni desesperación» [235]. Sin embargo, con la desesperación puede subsistir la fe [236], para la que se requiere el afecto piadoso de credulidad, que se reduce a amor de concupiscencia, pues «nos movemos a creer lo dicho [por Dios] en cuanto que se *nos* promete, si creemos, el premio de la vida eterna» [237]; porque afectivamente «la incoación de la fe está en el afecto, en cuanto que la voluntad determina al entendimiento a asentir a aquellas cosas que son de fe; pero tal voluntad no es acto de caridad ni de esperanza, sino cierto apetito del bien prometido», esto es, cierta concupiscencia y cierto deseo del mismo [238].

134. Se seguiría, en *segundo lugar,* que la esperanza permanecería en los bienaventurados en cuanto a su acto substancial, como concede el mismo Suárez, dado que en los bienaventurados permanece el amor de concupiscencia de la propia bienaventuranza formal y de la propia caridad: «si l'acte par le quel j'aime Dieu comme mon bien est un acte non de charité mais d'espérance, on voit moins bien comment tout exercice de cette vertu cessera nécessairement au ciel» [239].

Santo Tomás no enseñó jamás que la esperanza fuese amor de concupiscencia, como opina Suárez; más bien dijo claramente lo contrario: «la esperanza *presupone* el amor de aquello que se espera conseguir, que es el *amor de concupiscencia*» [240], del que se deriva de algún modo, «porque la esperanza, como todo movimiento apetitivo, deriva del amor» [241], pues «la esperanza y todo movimiento apetitivo provienen de algún amor, a saber, del amor con que se ama el bien esperado» [242], «la misma esperanza es de algún bien amado» [243].

Por consiguiente, el amor de concupiscencia no es esencial y elicitivamente acto de la esperanza, sino causa y origen de la misma. Por eso S. Tomás dijo, pesando bien las palabras, que el amor de amistad «pertenece a la caridad, que se adhiere a Dios en sí mismo», pero no dijo que el amor de concupiscencia perteneciese a la esperanza, sino que afirmó, por el contrario, que «la esperanza pertenece al amor secundario [es decir, de concupiscencia]; porque quien espera intenta obtener algo *para sí*» [244]. Efectivamente, el amor perfecto de amistad pertenece esencialmente a la caridad co-

235. *Suma Teológica,* I-II, 40, 4 ad 3.
236. *Ibídem,* II-II, 20, 2.
237. *De Veritate,* 14, 1.
238. *Ibídem,* ad 10.
239. J. DE GUIBERT, S.J., *Etudes de théologie mystique,* p. 244, nota 3. Toulouse 1930.
240. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 66, 6 ad 2.
241. *Ibídem,* II-II, 17, 8.
242. *Ibídem,* ad 2.
243. *Ibídem,* I-II, 27, 4 ad 3.
244. *Ibídem,* II-II, 17,8.

mo producido por ella; mas el amor imperfecto de concupiscencia no pertenece esencialmente a la esperanza como acto producido por ella, sino que más bien la esperanza pertenece de algún modo al amor de concupiscencia como cierto efecto o consecuencia de la misma. Por eso escribe muy bien a este propósito Juan de Santo Tomás: «cuando dice Santo Tomás en esta cuestión 17 que la esperanza pertenece al amor de concupiscencia, *deben notarse bien las palabras*; pues no dice que el amor de concupiscencia pertenezca a la esperanza como acto elícito suyo, sino que dice, por el contrario, que la esperanza pertenece al amor de concupiscencia en cuanto que se funda en él y lo presupone» [245].

135. b) *La forma más rígida de los protestantes y semiprotestantes*, según los cuales han de excluirse de los justos toda esperanza y todo temor como pecaminosos e inmorales, *es herética y condenada varias veces por la Iglesia*, a saber, por León X, por el Concilio de Trento, por San Pío V, por Alejandro VIII, por Clemente XI y por Pío VI. Ellos pensaban que todas las obras hechas por el pecador eran pecados; que todo temor de pena era puramente servil; y que todo amor a la recompensa era mercenario.

136. «Consta —dice el Concilio de Trento— que son contrarios a la doctrina de la religión ortodoxa quienes dicen que el justo peca, al menos venialmente, en toda obra buena, o, lo que es más intolerable, que merece las penas eternas; y también aquellos que afirman que los justos pecan en todas sus obras si en ellas, a fin de excitar su pereza y animarse a correr en el estadio, miran, además de a la glorificación de Dios, a la retribución eterna, estando como está escrito (Salmo 118, 112): inclinaré mi corazón a cumplir tus mandamientos *por la retribución*, y de Moisés dice el Apóstol (Hebr. 11, 26) que *miraba a la remuneración*» [246].

«Por esta razón, pues, a los hombres justificados, tanto si conservaron continuamente la gracia recibida, como si la recuperaron una vez perdida, han de proponérseles las palabras del Apóstol: abundad en toda obra buena, *sabiendo que vuestro trabajo no es inútil en el Señor* (I Cor. 15, 58); pues no es injusto Dios para olvidarse de vuestro trabajo y amor, que se muestra en su nombre (Hebr. 6, 10); y también dice: no queráis perder vuestra confianza, que *tiene una gran remuneración* (Hebr. 10, 36). Por tanto, a los que obran bien hasta el fin (Mt. 10, 22) y esperan en Dios hay que proponerles la vida eterna no sólo como gracia prometida misericordiosa-

245. JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus theologicus, De spe*, in h. l., disp. 10, art. 1, n. 11, ad secundam auctoritatem pro secundo fundamento Suarezii, ed. cit., p. 178a. No está en la verdad R. SCHULTES, O.P., al sostener lo contrario en el comentario a este pasaje, en «Divus Thomas» Plac. 29 (1926), p. 584.
246. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.

mente a los hijos de Dios por Jesucristo, sino también *como premio* a conceder fielmente según la promesa del mismo Dios a sus buenas obras y méritos. Esta es efectivamente la *corona de justicia* (II Tim. 4, 7-8) que decía el Apóstol tener reservada después de su lucha y trabajo y que le concedería el justo juez, y no sólo a él, sino también a todos los que aman su venida»[247].

137. Es más, tanto Cristo el Señor como sus Apóstoles hablan frecuentísimamente de premio, de merced, de remuneración, de corona, de bravío, a los que invitan y urgen a desear, proseguir y alcanzar a sus fieles. Así, aparte de los lugares citados por el Concilio de Trento, Cristo habla ocho veces de méritos y premios en el sermón de la montaña, esto es, tantas veces cuantas habla de las bienaventuranzas[248]. Y después de enumerarlos, concluye: «Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí. *Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa*»[249].

También nos advierte de no estar solícitos por la comida y la bebida, por el vestido y la habitación, es decir, por los bienes temporales y corporales, sino por los espirituales y eternos: «buscad, pues, primero el reino de Dios y su justicia y todo esto se os dará por añadidura»[250]. Es lo que repite en las parábolas de la margarita preciosa[251], del tesoro escondido en el campo[252], de los obreros enviados a la viña[253], de los talentos[254] y en la descripción del juicio final[255]. En la parábola del mayordomo inicuo concluye: «y yo os digo: Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, *os reciban en los eternos tabernáculos*»[256].

Lo mismo predicaron sus Apóstoles. Pablo dice: «cada uno recibirá su *recompensa según su trabajo*»[257]; «¿no sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno sólo alcanza el premio? *Corred*, pues, *de modo que lo alcancéis*. Y quien se prepara para la lucha, de todo se abstiene, y eso para alcanzar una corona corruptible; *mas nosotros para alcanzar una incorruptible*»[258].

247. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809.
248. *Mt.*, 5, 3-10.
249. *Mt.*, 5, 11-12.
250. *Mt.* 6, 33.
251. *Mt.* 13, 46.
252. *Mt.* 13, 46.
253. *Mt.* 20, 1-16.
254. *Mt.* 25, 14-30.
255. *Mt.* 25, 31-46.
256. *Luc.* 16, 9.
257. *I Cor.* 3, 8.
258. *I Cor.* 9, 24-25.

Y en otro lugar: «Quien sembrare en su carne, de la carne cosechará la corrupción; pero quien siembre en el espíritu, del espíritu cosechará la vida eterna. No nos cansemos de hacer el bien, que *a su tiempo cosecharemos si no desfallecemos*» [259]. «Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado; pero dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia *el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús*» [260]. «Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como obedeciendo al Señor y no a los hombres, *teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia*» [261]. «Así, al aparecer el Pastor soberano, *recibiréis la corona inmarcesible de la gloria*» [262].

Finalmente, San Juan escribe: «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene en El esta esperanza se santifica, como Santo es El» [263]. Mientras tanto, «*sé fiel hasta la muerte, y te daré la corona de la vida*» [264].

138. En cuanto al *temor*, la doctrina de los protestantes y semiprotestantes ha sido igualmente condenada por la Iglesia. «Si alguno dijere que el miedo de la gehena por el cual recurrimos a la misericordia de Dios doliéndonos de los pecados, o dejamos de pecar, es pecado o hace a los hombres pecadores, sea anatema» [265]. A la vez declara que «la contrición imperfecta, llamada atrición, que se tiene por la consideración de la fealdad del pecado o por el temor del infierno y de las penas, si excluye la voluntad de pecar con la esperanza del perdón... no solamente no hace al hombre hipócrita y más pecador aún, sino que es un verdadero don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, no inhabitante ciertamente, sino impulsor, por el que el penitente es ayudado a prepararse el camino de la justificación» [266].

Por tanto, «si alguno dijere de aquella contrición que se logra por el examen, recapitulación y detestación de los pecados, por la que uno piensa en los años transcurridos en la amargura de su alma (Isaías, 38, 15), ponderando la gravedad de sus pecados, su número y fealdad, la pérdida de la bienaventuranza eterna y el camino de la eterna condenación, con el propósito de una vida mejor, no es un dolor verdadero y útil, y que no prepara para la gracia, sino que hace al hombre hipócrita y más pecador

259. *Gal.* 6, 8-9.
260. *Fil.* 3, 13-14.
261. *Col.* 3, 23-24.
262. *I Petr.*, 5, 4.
263. *I Jn.* 3, 2-3.
264. *Aoc.* 2, 10.
265. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, can. 8, Denz. 818.
266. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 14, cap. 4, Denz. 898.

aún; y que, finalmente, tal dolor es coaccionado, no voluntario y libre, sea anatema» [267].

Y a la verdad, Cristo Jesús nos urge el temor de Dios: «temed más bien a aquél que puede perder el alma y el cuerpo en la gehena» [268]; «sí, yo os digo que temáis a ése» [269]. San Pablo también amonesta que trabajemos con temor y temblor nuestra salvación [270]; pues Dios no desprecia al corazón contrito y humillado [271], y el pecador pide con el salmista a Dios: «se estremece mi carne por temor a ti y temo tus juicios» [272].

139. c) *La doctrina de los quietistas y semiquietistas*, que afirman que el temor y la esperanza son incompatibles con la caridad perfecta o con el estado de amor puro, ha sido condenada por Inocencio XI y por Inocencio XII como *próxima a la herejía, o que sabe a herejía y errónea.*

Hay razón para juzgarla así. Efectivamente, enseña el Concilio II de Orange que «incluso los renacidos y justificados *han de implorar siempre* la ayuda de Dios *para poder llegar al buen fin o para perseverar en el bien obrar*» [273]. Pues «nadie tiene de suyo sino mentira y pecado: pero si el hombre tiene algo de verdad y de justicia, lo tiene recibido de aquella fuente *a la que debemos acudir en este desierto a fin de que, refrescados con sus aguas, no desfallezcamos en el camino*» [274].

A su vez el Concilio de Trento enseña que los justificados «*miran a la recompensa eterna, si bien lo que hacen ante todo es glorificar a Dios*» [275], y que «esperan eterna retribución» [276], pues «a los que obran bien debe proponérseles la vida eterna no sólo como *gracia*..., sino también como recompensa» [277].

Amonesta también y urge a los justificados y a los santos a que por las buenas obras y el ejercicio de las virtudes se justifiquen y santifiquen más, creciendo continuamente en justicia y santidad durante toda la vida. «Los así justificados, hechos amigos y familiares de Dios (Jn. 15, 15; Ef. 2, 19), yendo de virtud en virtud (Salmo 83, 8), se renuevan cada día, como dice el Apóstol (II Cor. 4, 16), mortificando los miembros de su carne (Col. 3-5) y usándolos como armas de justicia (Rom. 6, 13, 19) para la santificación por la observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia: en la mis-

267. *Ibídem*, Ses. 14, can. 5, Denz. 915.
268. *Mt.* 10, 28.
269. *Luc.* 12, 5.
270. *Fil.* 2, 12.
271. *Salmo* 50, 19.
272. *Salmo* 118, 120.
273. CONCILIO II DE ORANGE, Denz. 183.
274. *Ibídem*, Denz. 195.
275. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 11, Denz. 804.
276. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, can. 26, 31, Denz. 836, 841.
277. *Ibídem*, cap. 16, Denz. 809.

ma justicia recibida por la gracia de Cristo, cooperando la fe con las buenas obras (Sant. 2, 22), crecen y se justifican más aún, según está escrito: el que es justo justifíquese más aún (Apoc. 22, 11), y también: no dejes de justificarte hasta la muerte (Eclo. 18, 22), y de nuevo: ved, pues, cómo por las obras y no por la fe solamente se justifica el hombre (Sant. 2, 24). Este aumento de santidad es lo que pide la Iglesia cuando ora: danos, Señor, aumento de fe, de esperanza y de caridad» [278].

También se urge a los justos y santos a que, por más que hayan progresado en el camino de Dios y alcanzado la perfección, se renueven y se justifiquen siempre más: justicia y santidad que consiste no sólo en el ejercicio de todas las virtudes y en la observancia de todos los mandamientos de Dios y de la Iglesia, sino también y principalmente en las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. De donde resulta que la esperanza no sólo no ha de excluirse de la perfección de los santos en esta vida, sino que ha de ser más bien incluida como cierta parte integral y principal de esa perfección, lo mismo que el deseo de la bienaventuranza eterna, como se dice expresamente en la referida oración de la Misa: «*danos, Señor, el aumento de fe, de esperanza y de caridad; y, para que podamos merecer conseguir lo que prometes, haznos amar lo que mandas*» [279]. Precisamente la fe y la esperanza, informadas y vivificadas por la caridad, esto es, unidas a la caridad, merecen la retribución eterna. Es lo que se expresa en esta otra oración: «Oh Dios que unes las mentes de los fieles en una sola voluntad, *da a tus pueblos amar lo que mandas y desear lo que prometes*, para que entre las variedades de este mundo *nuestros corazones estén fijos allí donde se encuentran los verdaderos gozos*» [280].

Está tan lejos de excluirse el acto de esperanza de la vida y estado de perfección de los santos, que en las causas de beatificación y canonización de los confesores debe discutirse «*si consta* de las virtudes teologales fe, *esperanza* y caridad tanto para con Dios como para con el prójimo, y de las virtudes cardinales prudencia, justicia, templanza y fortaleza y sus anejas en grado heroico en el caso y para el efecto de que se trata» [281].

Ahora bien, la caridad en grado heroico, tanto para con Dios como para con el prójimo, es la caridad perfectísima, cuanto puede darse en esta vida. Luego todas las demás virtudes, tanto las morales como las teologales, incluida la misma esperanza, no sólo no se excluyen como incompatibles con la caridad perfecta, sino que se incluyen necesariamente, en cuanto conexas con ella, no de cualquier modo, sino en estado perfectísimo, es decir, en el mismo grado heroico en el que se da la caridad, pues todas las

278. *Ibidem*, cap. 10, Denz. 803.
279. *Dominica XIII post Pentecostem.*
280. *Oración de la Dominica IV post Pascha.*
281. C.I.C., can. 2104.

virtudes crecen a la vez proporcionalmente con la gracia y la caridad que les dan vida y en las que están unidas [282].

Respecto del temor de la pérdida de la gracia y de la gloria enseña igualmente el Concilio de Trento que todos los justificados, mientras viven en este mundo, deben ser solícitos: «quien piensa que está de pie, que mire no caer (I Cor. 10, 12), y obren con temor y temblor su salvación (Fil. 2, 12), en trabajos, en vigilias, en limosnas, en oraciones y oblaciones, en ayunos, en castidad (II Cor. 6, 3-6). *Pues deben temer*, sabiendo que han renacido para esperanza de la gloria (I Petr. 1, 3), no a la gloria aún, la lucha que resta con la carne, con el mundo y con el diablo, de la cual no pueden salir victoriosos si no es con la gracia de Dios, según dice el Apóstol (Rom. 8, 12-13): no somos deudores a la carne para que vivamos según la carne; pues si vivís según la carne, moriréis: pero si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis» [283].

140. Esta doctrina está contenida en muchos lugares de la *Sagrada Escritura*. Así, en cuanto a la esperanza, deseo de la bienaventuranza y miras a la retribución eterna, leemos: «Pero los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor...; por eso recibirán un glorioso reino, una hermosa corona de mano del Señor» [284]; «porque la recompensa de Dios dura siempre» [285]. Y en los Salmos: «Una cosa pido al Señor, y ésa procuro: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida para gozar del encanto del Señor y visitar su santuario» [286]; «de tu parte me dice el corazón: buscad mi rostro, y yo, Señor, tu rostro buscaré. No me escondas tu rostro, no rechaces con ira a tu siervo; sé mi socorro, no me rechaces, no me abandones» [287]. Y concluye: «¡Ay si no creyera que he de gozar de la bondad del Señor en la tierra de los vivos! Espera en el Señor, esfuérzate, ten gran valor y espera en el Señor» [288].

En otro lugar: «Como anhela la cierva las corrientes de agua, así te anhela a ti mi alma, ¡oh Dios! Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo vendré y veré la faz de Dios? Mis lágrimas son día y noche mi pan, mientras continuamente me dicen: ¿Dónde está tu Dios?» [289]. «¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, nada deseo sobre la tierra. Desfallece mi carne y mi corazón; la Roca de mi corazón y mi porción es Dios por siempre. Porque los que se alejan de ti perecerán; arruinas a cuantos

282. Cf. S. Tomas, *Suma Teológica*, I-II, 66, 2.
283. Concilio de Trento, Ses. 6, cap. 13, Denz. 806.
284. *Sab.* 5, 15-16.
285. *Eclo.* 18, 22.
286. *Salmo* 26, 4.
287. *Salmo* 26, 8-9.
288. *Salmo* 26, 13-14.
289. *Salmo* 41, 1-4.

te son infieles. Pero mi bien es estar apegado a Dios, tener en Dios mi esperanza para poder anunciar tus grandezas en las puertas de Sión» [290]. «Alégrese el corazón de los que buscan al Señor. Buscad al Señor y su poder; buscad siempre su rostro» [291].

De nuevo: «Guárdame, Señor, que en ti confío. Yo digo al Señor: mi Señor eres tú; no hay dicha para mí fuera de ti... El Señor es la parte de mi heredad y de mi cáliz. El es quien sostiene mi heredad. Cayeron para mí las cuerdas en lo más selecto y es excelente a mis ojos mi heredad... Siempre tengo ante mí al Señor. Si él está a mi diestra, nunca resbalaré; por eso se alegra mi corazón y jubila mi alma y aun mi carne se siente serena... Tú me enseñarás el camino de la vida, la hartura de tus bienes junto a ti, las eternas delicias junto a tu diestra» [292]. «Veo yo en justicia tu faz, y sáciame, al despertarme, de tu gloria» [293].

En el Cantar de los Cantares el esposo y la esposa se buscan mutua y ardientemente y se gozan en gran manera con la mutua presencia. Dice el esposo a la esposa: «Dame a ver tu rostro, dame a oir tu voz, que tu voz es suave, y es amable tu rostro» [294]. La esposa, a su vez: «Mi amado es para mí y yo soy para él. Pastorea entre azucenas» [295].

El mismo Jesucristo al preceptuar la caridad, la justicia, la limosna, la oración, llama la atención a la recompensa eterna en Dios. «Amad a vuestros enemigos... Pues si amáis sólo a aquéllos que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen también eso los publicanos?» [296]. «Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres, para que os vean; de otra manera no tendréis recompensa ante vuestro Padre, que está en los cielos... Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará... Tú, cuando ores, entra en tu cámara y, cerrada la puerta, ora a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará» [297].

Y para que no se piense que esto se ha dicho para los imperfectos solamente y no para los perfectos, añade el Señor: «sed, pues, perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial» [298].

Es más, en la oración que enseñó él mismo para que la recitasen los Apóstoles, los discípulos y todos los hombres, junto al deseo de la gloria

290. *Salmo* 72, 25-28.
291. *Salmo* 104, 3-4.
292. *Salmo* 15, 1-2, 5-6, 8-9, 11.
293. *Salmo* 16, 15.
294. *Cant.* 2, 14.
295. *Cant.* 2, 16.
296. *Mt.* 5, 44, 46.
297. *Mt.* 6, 1, 3-4, 6.
298. *Mt.* 5, 48.

de Dios y la conformidad con la voluntad divina (santificado sea tu nombre, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo), se encuentra también el deseo de la vida eterna: venga tu reino [299].

Asimismo en las parábolas se compara constantemente el reino de los cielos al tesoro y a la perla preciosa, que suelen desearse y adquirirse poniendo todo empeño en ello, negociando, mientras él venga a dar los premios, con las gracias que se nos dieron como otros tantos talentos. Incluso propone como recompensa a su seguimiento un tesoro en el cielo: «si quieres ser *perfecto*, ve, vende lo que tienes, dáselo a los pobres, y tendrás un *tesoro en el cielo*; luego ven y sígueme» [300]. Pues «todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el *céntuplo y heredará la vida eterna*» [301]. «Atesorad tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen y donde los ladrones no horadan ni roban. Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón» [302]. «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llame se le abre» [303].

Finalmente, al término de su vida mortal, dijo a sus Apóstoles: «Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas, y yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel» [304]. «No se turbe vuestro corazón: creéis en Dios, creed también en mí. En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo para que donde yo estoy estéis también vosotros» [305].

Los mismos Apóstoles ardían en este deseo de estar con Cristo en su reino. «El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos; herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados. Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros» [306]. «Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles; pues las visibles son temporales; las invisibles, eternas. Pues sabemos que,

299. *Mt.* 6, 9-10.
300. *Mt.* 19, 21.
301. *Mt.* 19, 29.
302. *Mt.* 6, 20-21.
303. *Mt.* 7, 7-8.
304. *Luc.* 22, 28-30.
305. *Jn.* 14, 1-3.
306. *Rom.* 8, 16-18.

si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial..., pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor» [307].

Sin embargo, siempre, como verdaderamente perfectos, estaban conformes con la voluntad de Dios: «Por esto, presentes o ausentes, nos esforzamos por serle gratos» [308].

En otros pasajes insiste: «Que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia... Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros» [309]; «que no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» [310]. «Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con El» [311].

San Juan Apóstol y Evangelista, a quien Cristo amaba más que a los demás, termina su Apocalipsis diciendo: «*Ven*, Señor Jesús» [312]. El cual dice a su vez: «*He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras*» [313]. «Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida. El que venciere heredará estas cosas y *seré su Dios, y él será mi hijo*» [314].

Sobre el *temor* también hay muchos datos en la Escritura. Baste aducir éstos referentes a nuestro problema: «Aun del pecado expiado no vivas sin temor» [315]; «bienaventurado el hombre que persevera en el temor» [316]. «Tú por la fe estás en pie. No te engrías, antes teme» [317]. En verdad que el amor servil desaparece al llegar la caridad perfecta [318], pero el temor filial y casto coexiste con la caridad perfecta, y crece al crecer ésta, y así permanece siempre, al igual que la caridad que no desaparece nunca, según aquello:

307. *II Cor.* 4, 17-18; 5, 1-2, 8.
308. *II Cor.* 5, 9.
309. *Fil.* 1, 21, 23-24.
310. *Hebr.* 13, 14.
311. *Col.* 3, 1-4.
312. *Apoc.* 22, 20.
313. *Apoc.* 22, 12.
314. *Apoc.* 21, 6-7.
315. *Eclo.* 5, 5.
316. *Prov.* 28, 14.
317. *Rom.* 11, 20.
318. *I Jn.* 4, 18.

«el temor santo del Señor permanece para siempre»[319]. Y sobre el mismo Cristo descansó el espíritu del temor del Señor[320].

Ciertamente, si el ejercicio de la esperanza y del temor debiesen ser excluidos del estado de perfección del amor puro, como pensaban los quietistas, habría que decir que toda la moral cristiana, predicada y practicada por el mismo Cristo y los Apóstoles, era una moral de imperfectos solamente y, consiguientemente, imperfecta e interesada, lo cual es totalmente absurdo y blasfemo, pues ellos fueron perfectísimos y tuvieron una caridad perfectísima, a la cual invitaban a todos los hombres.

Pero al colmo del absurdo y de la falsedad llega la doctrina de los semiquietistas al enseñar que la pureza del amor llega hasta pedir absolutamente e imponer el sacrificio de la propia salvación para toda la eternidad, no sólo hipotéticamente y por un tiempo determinado: lo cual equivale ciertamente a consentir en la tentación de desesperación y en el mismo pecado de desesperación, con el que no sólo se pierde la esperanza, sino también la misma caridad.

A favor de ello no vale nada la apelación a San Pablo cuando dice: «Os digo la verdad en Cristo, no miento, y conmigo da testimonio mi conciencia en el Espíritu Santo, que siento una gran tristeza y un dolor continuo en mi corazón, porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis deudos, según la carne, los israelitas»[321]. Pues no dijo *deseaba,* como traduce la Vulgata, sino *desearía,* ηὐχόμην. Con lo cual se excluye ciertamente el sacrificio absoluto de la propia salvación eterna por la salvación de los judíos. Es más, estas palabras no contienen ni el deseo condicionado, puesto que sería de una cosa intrínsecamente mala, como anota rectamente Lagrange: «tout ce qu'il veut dire, c'est qu'il se compte pour moins que son peuple, qu'il se sacrifierait volontiers pour lui; donc: je souhaiterais, si on pouvait faire un pareil voeu... C'est un langage de sentiment qu'on ne doit point juger d'après la pure logique»[322]. Al no ser que se prefiera decir, con Bover, S.J., que el Apóstol quiso imitar al mismo Cristo en el sentido de que así como Cristo se hizo por nosotros maldición (Gal. 3, 13), asumiendo en sí la maldición de nuestros pecados para satisfacer por ellos y conseguirnos la salvación, así también Pablo desea asumir en sí la maldición de los judíos para satisfacer por sus pecados y llevarlos a la salvación de Cristo[323].

319. *Salmo* 18, 10.
320. *Isaías* 11, 3.
321. *Rom.* 9, 1-4.
322. J. M. LAGRANGE, O.P., *Epître aux Rom.* 9, 1-4, p. 225. Paris 1931.
323. J. M. BOVER, S.J., *Las Epístolas de San Pablo,* ad h. l., p. 46. Barcelona 1940.

En cualquier caso, el sentido fundamental es el mismo en ambos autores, si bien la exégesis de Lagrange parece más literal y más científica. Quizá pensase San Pablo en Moisés cuando decía: «perdónales su pecado, o bórrame de tu libro, del que tú tienes escrito» [324].

Puede ilustrar el caso aquello que se cuenta de San Ignacio de Loyola, a quien «se le oyó decir alguna vez que, de darse opción para ello, querría más vivir con incertidumbre de la bienaventuranza y servir en esa situación a Dios y a la salvación de los hombres que morir inmediatamente cierto de su gloria» [325]. No se trata de ningún sacrificio, ni absoluto ni hipotético, de la propia salvación, sino solamente de cierta delación temporal en favor de la salvación de las almas.

Se lee que San Martín de Tours oraba de un modo parecido: «Señor, si soy aún necesario a tu pueblo, no rehúso el trabajo; hágase tu voluntad» [326]; palabras que interpreta así Santo Tomás: «la caridad perfecta, en cuanto tiene algo de amor de concupiscencia, desea ardientemente gozar de Dios; pero en cuanto que consiste principalmente en la benevolencia, mueve a apetecer lo que es del agrado de Dios; y en este sentido hablaba San Martín» [327].

141. En realidad, la posición de Abelardo y de Escoto conducían naturalmente a los excesos de los quietistas y semiquietistas. Estos lo que hicieron fue sacar las necesarias consecuencias. Como observa agudamente José Ribas, si el motivo formal de la caridad es la sola bondad divina considerada en sí misma absolutamente, sin relación alguna al bien propio del amante y sin mezcla alguna del propio bien o del propio interés, tal motivo especifica al hábito de la caridad. Ahora bien, el hábito así especificado, por una parte produciría necesaria y esencialmente el acto de amor puro, ya que todo hábito produce sus actos según la razón formal del propio objeto motivo; pero, por otra parte, la razón de hábito implica una cualidad permanente, estable de suyo y difícilmente móvil, que, por lo mismo, al informar a la propia potencia o propio sujeto, le confiere cierto *estado* permanente, que es como su efecto formal: «todo hábito, sea natural

324. *Ex.* 32, 32.
325. *Breviarium Ord. Praed., in festo S. Ignatii de Loyola,* lect. 6.
326. *Breviarium Ord. Praed. in festo S. Martini,* lect. 5.
327. S. TOMAS, *III Sent.,* dist. 29, expositio textus, n. 136. Otras interpretaciones del texto de San Pablo dadas por los Santos Padres pueden verse en NATALIS ALEXANDER, *Historia Ecclesiastica,* saec. XIII-XIV, Dissertatio XV adversus Beguardorum errores, in quietistas redivivos, t. 8, p. 508-510. Venetiis 1776. En esta disertación se encuentra una magnífica refutación del quietismo de Molinos y del semiquietismo de Fenelón. Puede verse también CHANTRE HERRERA, *op. cit.,* p. 111-113. La interpretación de S. TOMAS puede verse también en el *Comentario a Rom.,* cap. 9, lect. 1, p. 129; *a Filip.,* cap. 1, lect. 3, p. 88b; *Suma Teológica,* II-II, 27, 8 ad 1; 182, 2.

o sobrenatural, siendo por su naturaleza permanente, constituye un *estado* en el sujeto, es decir, constituye al sujeto en un estado apto para moverse por el hábito mediante los actos» [328]. Pero de esta posición se sigue necesariamente, como conclusión, la primera proposición de Fenelón condenada por la Iglesia: «se da un *estado* habitual de amor de Dios que es pura caridad sin mezcla alguna de motivo de propio interés. En él ya no tienen parte alguna el temor de las penas ni el deseo de recompensas. Ya no se ama a Dios en razón del mérito y de la perfección ni por la felicidad que se encuentre en amarlo» [329].

B. *Examen crítico de la teoría del amor interesado*

142. *No es menos absurda la posición diametralmente opuesta de Simón de Tournai, de Vicente Bolgeni y de algunos otros.* Pretende, efectivamente, sostener que el amor de amistad es absurdo e imposible, y, sin embargo, es cierto que el amor de caridad para con Dios y para con los prójimos es un verdadero amor de amistad, ya que al infundir Dios la caridad en nuestros corazones nos hace de enemigos amigos [330]. Y exige de nosotros un amor tal que le amemos a El por sí mismo y por encima de todas las cosas, es decir, más que a nuestros prójimos más queridos, como son el padre, la madre, los hijos y las hijas, e incluso más que a nosotros mismos, esto es, más que a nuestra propia vida, que debemos estar dispuestos a perder por El [331].

A ello se refieren las palabras de Jesucristo a sus discípulos: «Si me amarais os alegraríais, pues voy al Padre», aunque mi ausencia corporal os entristezca [332]. Dios y Cristo nos exigen, pues, un amor perfecto de amistad, de modo que no busquemos nuestras cosas, sino las de Dios y de su Cristo [333]. Por eso en la oración del *Padre nuestro* nos enseñó a buscar y pedir primero la gloria de Dios: *santificado sea tu nombre*; luego, nuestro bien y nuestra perfección: *venga a nosotros tu reino* [334].

Por eso enseña exactamente el *Catecismo Romano*: «La caridad de Dios pende de El mismo, pues Dios ha de ser amado sumamente, de por sí, no por razón de otra cosa. Pero la caridad del prójimo nace de la caridad de Dios, y a ella ha de ser dirigida como a su norma cierta» [335]. Porque «el

328. JOSE RIBAS, *Op. cit.*, disp. 1, dub. 1, n. 11, p. 366a.
329. INNOCENCIO XII, Breve *Cum alias*, Denz. 1327. Puede verse también JOSE DEL ESPIRITU SANTO, C.D., *Cursus Theol. Mystico-Scholasticae*, III Praedicabile, disp. 26, q. 7, t. 4, p. 357-376, Brugis 1931, donde impugna este error.
330. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 7, 10, Denz. 799, 803.
331. Cf. lo dicho anteriormente sobre los objetos directos de caridad, n. 45.
332. *Jn.* 14, 28.
333. Cf. *I Cor.* 10, 24, 33; 13, 5; *Fil.* 2, 21.
334. *Mt.* 6, 9-10.
335. CATECISMO ROMANO, III P., Sobre el cuarto mandamiento, n. 5, ed. cit., p. 491.

honor, la veneración y el culto de Dios deben tender hasta lo infinito, como infinitamente puede aumentar nuestro amor hacia El. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder. El amor al prójimo, en cambio, tiene sus límites bien definidos: amarás a tu prójimo como a ti mismo. *El que pretendiera amar al prójimo como a Dios mismo, cometería un gravísimo pecado*» [336].

«Ante todo el amor del cristiano debe centrarse con toda la fuerza del corazón en Dios, único y supremo bien por sí mismo. El debe ser amado primero con un amor singular, superior a todo otro posible amor; debe ser amado con un amor único. Todas las cosas de la tierra y todas las criaturas que pueden merecernos el nombre de buenas deben estar *subordinadas a este supremo Bien*, de quien proceden todos los demás bienes. Justamente, pues, puso el Señor a la cabeza de las peticiones del Padrenuestro la búsqueda de este supremo bien. *Antes que* las mismas cosas *necesarias para nosotros* o para nuestros prójimos, *hemos de buscar y pedir la gloria y el honor de Dios*. Este orden debe constituir nuestro supremo anhelo de criaturas y de hijos, porque en esto está el único y verdadero orden de nuestro amor: amar a Dios antes que a nosotros mismos, y buscar sus cosas antes que las nuestras» [337].

Además, esta posición *contradice a la experiencia*. Efectivamente, tenemos experiencia de que entre los hombres se da verdadero amor de amistad, principalmente de los padres y de las madres para con sus hijos, y del marido y de la mujer entre sí. La historia es testigo que no todo amor entre los hombres es egoísta. ¡Cuánto más ha de decirse del amor sobrenatural de caridad! En realidad, si todo amor buscase el propio bien, los misioneros no se irían a regiones lejanas ni soportarían tantas molestias y trabajos por la salvación de los prójimos; los religiosos y religiosas de muchas Congregaciones no sacrificarían toda comodidad, la salud y la misma vida por atender a los enfermos y remediar tantas miserias de los prójimos.

El error de Bolgeni nace de pensar que el sumo bien es el placer, según referíamos anteriormente. Teniendo, pues, un criterio epicúreo, no podía elevarse a la verdadera razón de la amistad, que mira esencialmente al bien honesto. Por eso no es de sorprenderse de que su posición fuese reprobada e impugnada unánimemente por todos los teólogos [338].

336. *Ibídem*, n. 5, p. 492.
337. *Ibídem*, IV P., Sobre la primera petición, nn. 2-4, p. 622.
338. Puede verse una amplia impugnación en CHANTRE HERRERA, *op. cit.*, p. 74-294.

C. *Valoración crítica de la posición intermedia*

143. *Del examen de las dos posiciones extremas resulta probada indirectamente, en forma negativa, la verdad de la posición media.* Siendo ambas posiciones falsas, y no siendo posible fuera de ellas más que la posición media reseñada, se sigue manifiestamente que ésta es la única verdadera.

Pero, aparte de ello, es necesario mostrar y manifestar *positivamente* su verdad, a fin de que la ciencia del motivo formal de la caridad sea perfecta.

La solución depende muy principalmente de lo que se ha dicho anteriormente sobre el objeto material primario y secundario de la caridad, directo e indirecto; siendo el indirecto el más secundario, por ser posterior a todo el objeto directo que abarca el primario y el secundario.

Efectivamente, es necesario que la razón formal motiva se adecúe ante todo (*in primo modo dicendi per se*) al objeto material primario y principal, que es Dios, sin que excluya su extensión al objeto secundario, como parece haber hecho la primera posición extrema; ni tampoco tomar aquella razón formal principalmente por parte del objeto directo secundario, como parece haber hecho la segunda posición extrema —lo cual es peor y más falso—, sino que debe comprender a la vez ambos objetos directos e incluirlos positivamente: esto es, al primario principalmente, de suyo y como constitutivamente; al secundario, secundariamente y a través del primario y como siguiendo al mismo, como por cierta extensión del primario o, si se prefiere, por comunicación del mismo. Pues no es necesario elevar tanto la razón formal motiva que convenga sólo al objeto primario, con exclusión del objeto secundario, porque de lo contrario éste dejaría de ser objeto terminativo de la caridad; ni tampoco debe definirse de modo que la principalidad la tenga el objeto secundario; debe abarcar ambas cosas a la vez.

144. Hemos de recordar, pues, que el *objeto material* de la caridad es doble: uno *directo,* que son las *personas* amables en caridad con amor de *amistad*; otro, *indirecto,* que son las *cosas* amables en caridad con amor de *concupiscencia,* es decir, no amables por sí, sino por las personas *para quienes* las deseamos [339]. El directo se compara al indirecto como lo principal a lo secundario, si bien a su vez en el objeto directo se distingue el primario del secundario.

Proporcionalmente *el acto* de caridad, correspondiente a aquel doble objeto, es doble, a saber, el acto principal, que es el amor *de amistad* para

339. Cf. *Supra,* cap. 1, art. 1 y 2.

con las personas a las que se ama directamente por caridad, y el acto secundario, que es el amor *de concupiscencia* respecto de las cosas que se aman indirectamente por caridad, es decir, se las desea para las personas a las que se ama directamente y de suyo. Es lo que enseña expresamente S. Tomás, según hemos comprobado documentalmente en el artículo 2 del capítulo 1. Enseña, por ejemplo, que la «*perfecta* caridad... *tiene algo de amor de* concupiscencia», aunque consista «principalmente en la benevolencia» [340]. El amor de concupiscencia se compara al amor de amistad como el amor imperfecto, secundario y relativo al amor perfecto, principal absoluto, pues «*cada amistad incluye concupiscencia o deseo y añade algo sobre ella*» [341].

Finalmente, *el motivo* o razón de amar por caridad es doble: uno, *principal* o por parte de Dios amado; otro, *secundario* o menos principal o por parte nuestra, es decir, del hombre amante. El primer motivo es el verdaderamente formal; el otro es más bien dispositivo y material de algún modo [342].

145. Que aquél se tome por parte de Dios amado, lo exige la misma razón de virtud teológica, como parece indicar claramente S. Tomás en III Sent., dist. 29, art. 4, nn. 52-53, donde distingue un doble fin en el amor: uno por parte del amado; otro, por parte del amante; y en la Suma Teológica, I, 60, 5 ad 2, donde distingue más netamente la razón del amor por parte del amado y por parte del amante. Por eso nos parece que Capreolo captó perfectamente el pensamiento de S. Tomás al escribir: «La razón formal del objeto de la caridad puede tomarse de dos modos: uno, *por parte de la cosa* que ama principalmente la caridad y a la cual tiende principalmente su acto; y de este modo la razón formal del objeto de la caridad es el *bien sumo, o el bien de la divina bienaventuranza*; otro, *por parte de la potencia volitiva que ama a Dios*; y de este modo la razón formal del objeto de la caridad es el *principio* de la bienaventuranza de la naturaleza racional, o *la razón de beatificante*» [343]. Es decir, «el objeto formal de la caridad por parte de la cosa amada es el bien divino en cuanto que es objeto de la bienaventuranza» [344]; pero «la razón formal de la caridad por parte del amante es el principio de la bienaventuranza o beatificante o comunicativo de bienaventuranza, en el sentido de que, al estar tal ra-

340. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 29, expositio textus, n. 136.
341. *III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 1 ad 1, n. 109. Cf. también *Suma Teológica*, II-II, 26, 3 ad 3. De ahí que CAPREOLO formule esta cuarta conclusión: «La caridad inclina a amar a Dios con un doble amor, a saber, de amistad y de concupiscencia» (*III Sent.*, dist. 27-30, q. única, art. 1, ed. Paban-Pègues, t. V, p. 356a.
342. Cf. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 23, 5 ad 2; 27, 3.
343. CAPREOLO, *III Sent.*, dist. 27-30, q. única, art. 3, ad arg. Scoti contra secundam conclusionem, t. V, p. 364b.
344. *Ibidem*, p. 365a.

zón en Dios, la naturaleza racional por el hábito de la caridad se dirige a Dios y se *dispone* e inclina a amar a Dios; no en el sentido de que Dios sea amado por tales razones como por el fin, sino que están más bien en el género de causa *cuasi material*» [345].

Consiguientemente «la razón perfectísima de amabilidad de Dios por parte de la cosa amada, que actúa en el género de causa formal o final, no es cualquier comparación de Dios a la criatura, sino que es *su misma bondad y bienaventuranza.* Mas no hay inconveniente que la razón perfectísima de amabilidad de Dios por parte del amante, que actúa en el género de causa *material* como disposición para el amor de Dios, incluya la comparación o relación a la criatura: porque ningún amante ama sino lo que es bueno y conveniente para él y le perfecciona; y es claro que todo esto implica una relación» [346].

Luego «la caridad no apetece el bien para éste de modo que quiera la bienaventuranza para el propio sujeto principalmente, o que refiera el bien divino al propio sujeto como a fin, pero con esto hay que decir que, *si el bien divino no fuese conveniente al sujeto de la caridad ni a él comunicable, la caridad no inclinaría a su sujeto hacia el bien divino.*

La caridad, por tanto, no ama a Dios porque es bueno para el hombre o porque le confiere la felicidad, si el término *porque* se refiere a la causa final; pues esto supondría subordinar a Dios a la criatura como a fin. Pero si la conjunción *porque* se refiere a la causa material o dispositiva, reducible al género de la causa material, entonces es verdad, porque la caridad ama a Dios porque confiere la felicidad al hombre y es bueno para el hombre» [347].

Esta distinción no es exclusiva del objeto de la caridad, sino que se da también en el objeto de la fe, como consta por estas palabras de Santo Tomás: «La razón formal del objeto de la fe puede tomarse de dos modos: uno, por parte de la *cosa* creída, y así la razón formal de todas las cosas creíbles es una, a saber la *Verdad Primera...*; de otro modo puede tomarse la razón formal de las cosas creíbles por parte *nuestra,* y así la razón formal de lo creíble es que sea *no visto*» [348]..

146. Evidentemente el motivo formal propiamente dicho y especificativo no puede ser más que *uno,* dado que la misma caridad especificada es esencialmente una virtud en especie átoma; y, por ser virtud teológica, es claro

345. *Ibídem,* p. 365b.
346. *Ibídem,* ad secundum arg. Scoti, p. 365b-366a.
347. *Ibídem,* ad tertium arg. Scoti, p. 366ab.
348. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 1, 6 ad 2. Por eso no tiene razón DIEGO DEZA (*Novoa Defensiones in III Sent.* dist. 27-30, q. única, art. 3, & Tertio notandum, in fine, fol. 107ra, Hispali 1517) al querer corregir a Capreolo como si esta distinción no viniese al caso.

que tal motivo ha de ser increado y puramente divino. Por eso los motivos secundarios, cualesquiera que sean, no pueden entrar en la razón formal especificativa de la caridad; y, por la misma razón, tampoco los objetos directos secundarios, ni los objetos indirectos, ni el acto secundario o de amor de concupiscencia. Sin embargo, esto debe ser compatible con que la razón y motivo formal de la caridad se extienda a aquellos objetos secundarios e indirectos y al acto secundario de amor de concupiscencia, como actuándolos e informándolos para que puedan ser incorporados a la misma caridad y le puedan pertenecer propia y elicitivamente.

147. Debemos examinar todo esto en particular. Y ante todo hay que determinar *qué es y qué importa el motivo formal y especificativo de la caridad*, es decir, el que se toma por parte de Dios amado y digno de amor.

Es, pues, manifiesto que ese motivo formal es el sumo bien, el bien increado, el bien divino o la misma bondad divina en sí misma, en cuanto manifestada por la divina revelación, clara u oscura, es decir, de visión facial o de fe; en otras palabras, la misma bondad divina de orden sobrenatural en cuanto a la substancia, llamada también bienaventuranza objetiva sobrenatural. Y esto, porque el motivo formal del amor no puede ser sino el bien; consiguientemente, el motivo del amor divino o teológico, esencialmente sobrenatural como es el amor de caridad, no puede ser sino el mismo bien divino de orden esencialmente sobrenatural, es decir, el mismo Dios en cuanto bienaventuranza objetiva sobrenatural.

Esta suprema bondad ha de entenderse integralmente como es en sí misma, sin precisiones mentales que la disminuyan de algún modo, es decir, no se trata de la sola bondad de la divina esencia como virtualmente distinta y con precisión de los atributos y personas divinas, como suelen decir los escotistas, a los que se adhieren algunos tomistas, como Ferre, Godoy y su plagiario Gonet; ni de la sola bondad divina en cuanto que es cierto atributo divino virtualmente distinto de la esencia divina y de los demás atributos y prescindiendo de ellos, como quizás sostenía Hurtado; ni de la bondad precisa de la misma esencia divina y la bondad de todos y cada uno de los atributos divinos, tomada separada o conjuntamente, tanto si se da en Dios por esencia como si se da en las criaturas por participación, como opinaba Ripalda, al que sigue Pesch y algunos otros modernos; sino que se trata de la misma bondad divina en cuanto que abarca a la vez todo lo que de perfección hay en Dios, es decir, la esencia, los atributos y las personas, como dicen los Salmanticenses [349] y S. Alfonso de Ligorio, de quien son estas palabras: «el objeto formal [de la caridad] es Dios en cuan-

349. SALMANTICENSES, *De Caritate*, disp. 2, dub. 2, & 2, n. 14, t. 12, p. 52a.

to es la bondad infinita, como agregación de todas las perfecciones o perfección infinita» [350].

Sin embargo, primariamente y de modo más formal es la suma bondad esencial de Dios según la unidad de naturaleza y en cuanto significa y explica la esencia física de Dios; la bondad personal de las tres personas es motivo de la caridad en cuanto convienen en la esencia o naturaleza común a las tres, puesto que las personas divinas no se oponen y, consiguientemente, no se distinguen entre sí por la bondad, sino sólo por la relación.

La razón de ello es porque precisamente la bienaventuranza objetiva sobrenatural, que es el objeto formal directo de la visión y de la fruición en el cielo, significa la esencia física de Dios como es en sí; a las personas divinas las significa en cuanto que convienen primariamente y de suyo en aquella divina esencia, si bien concomitante y necesariamente las mismas personas divinas se incluyan en ella en cuanto distintas.

148. Esta doctrina se encuentra bastante claramente en *Santo Tomás*. Por una parte afirma que la fruición del cielo es acto de la caridad consumada exclusivamente [351]; pero, por otra parte, enseña que de Dios gozamos con una sola fruición, esto es, gozando de la bondad divina en sí misma en cuanto incluye en sí la esencia y las personas [352]. Pues la fruición «se refiere a un solo objeto; luego nuestra fruición es de las tres personas en cuanto son una sola cosa», y, por tanto, en cuanto son «un solo objeto» [353]. E insiste: «con una sola fruición gozamos de las tres personas... Pues el objeto de la fruición es la suma bondad; de ahí que la fruición mire a cada una de las personas *en cuanto que es el sumo bien*; por tanto, *siendo numéricamente la misma la bondad de las tres, única es también la fruición*» [354]. «Porque las tres personas no se distinguen en cuanto que son objeto de fruición, sino que se unen más bien en él, esto es, *en la suma bondad*» [355]. Pues también la bienaventuranza objetiva tiene razón de último fin absoluto de toda la vida humana; y en la razón de último fin convienen las tres personas, lo mismo que en la razón de primer principio [356].

No se excluyen, pues, de este objeto las divinas personas, sino que más bien se incluyen positiva y explícitamente, como enseña la misma fe por el Concilio de Florencia: los bienaventurados intuyen «claramente al mismo Dios trino y uno tal como es» [357]. Sin embargo, el Magisterio de la Igle-

350. S. ALFONSO DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, lib. II, tract. 3, cap. 1, n. 24, ed. Gaudé, t. I, p. 316b. Romae 1905.
351. S. TOMAS, *I Sent.*, dist. 1, q. 1. art., 1, obj. 8-9, a las que asiente.
352. *Ibídem*, q. 2, art. 1, arg. 1 sed contra y corp.; art. 2.
353. *Ibídem*, art. 2, arg. 2 sed contra.
354. *Ibídem*, corp.
355. *Ibídem*, ad 1.
356. *Ibídem*, arg. 1 sed contra.

sia insiste principalmente en la visión de la misma esencia divina en sí misma, como puede verse en la Constitución Dogmática «Benedictus Deus», promulgada por Benedicto XII el 29 de enero de 1336 (Denz. 530).

Es lo mismo que había dicho Santo Tomás: «gozamos de la propiedad de cada persona, como de la paternidad; sin embargo, la paternidad no dice *razón* de fruición; de ahí que gocemos de la paternidad en cuanto que la paternidad es *lo mismo realmente* que la *bondad divina*, difiriendo sólo con distinción de razón» [358]. Realmente, una persona no es mejor o más perfecta que otra, ni dos juntas son más perfectas que la tercera, ni las tres juntas son más perfectas o mejores que cada una de ellas considerada separadamente, puesto que «las tres personas son coeternas e iguales entre sí» [359]. Pues la igualdad y la perfección, lo mismo que la bondad y la magnitud, en el orden divino se toman según la cantidad virtual o de perfección, que pertenece formalmente a la esencia; y, por eso, como las tres personas y cada una de ellas son de la misma esencia, todas y cada una son de la misma bondad y perfección absolutamente [360]. Esta es la razón de por qué las personas divinas entran del mismo modo, como por natural concomitancia, en el objeto o motivo formal de la caridad; pero formalmente tal motivo u objeto significa la suma bondad o perfección de la divina esencia o naturaleza en sí misma. De ahí que escriba el Santo Doctor: «en la caridad se atiende principalmente a una sola razón de amar, esto es, *a la bondad divina, que es su substancia*» [361]; «la misma esencia de Dios... es la misma esencia de la bondad», o la misma bondad infinita, por esencia, imparticipada [362].

149. Mas como la razón o motivo de amar significa causa del amor, queda por ver *qué causa o modo o género de causalidad importa esencialmente ese motivo de la caridad*. O, dicho de otro modo, como Dios mismo o la bondad divina ha de ser amada en caridad por sí misma y por encima de todas las cosas, y la preposición *por* indica causa, queda por ver en qué género o modo de causa ha de ser Dios o la misma bondad divina amada por sí misma y por encima de todas las cosas.

Por lo dicho en el artículo primero del capítulo primero consta que nosotros y nuestros prójimos hemos de ser amados en caridad por Dios y no por nosotros mismos, porque la razón o motivo de amar a las personas creadas, como somos nosotros y nuestros prójimos, es siempre Dios o la

357. CONCILIO DE FLORENCIA, Decretum pro Graecis, Denz. 693.
358. S. TOMAS, *I Sent.*, dist. 1, q. 2, art. 2 ad 2.
359. *Símbolo Atanasiano*, Denz. 39.
360. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I, 42, 1, 4.
361. *Ibídem*, II-II, 23, 5 ad 2.
362. *Ibídem*, II-II, 24, 11.

bondad divina, tal como postula la naturaleza de la caridad, que es una virtud teologal; no la bondad creada o participada, como es nuestra propia bondad y la de nuestros prójimos. En cuanto a Dios, por el contrario, es cierto que ha de ser amado en caridad por sí mismo y no por otra cosa, hablando con toda precisión y rigor. Con lo cual se significa que su bondad es totalmente incausada o que no tiene causa alguna de la cual se derive, sino que él es su propia bondad o la bondad misma por esencia, mientras que los demás bienes fuera de él son bienes por participación; la bondad divina, por tanto, ha de amarse por sí misma y más que todos los demás bienes distintos de ella. En Dios, pues, hay que desechar cualquier causa propiamente dicha de bondad y, consiguientemente, de amabilidad que esté fuera o sobre él; y hay que afirmar que el motivo de amar a Dios es él mismo.

Esta causa ulterior o anterior o más alta que se niega respecto de Dios es triple: final, eficiente y formal. Se niega la *eficiente*, porque su bondad no deriva de ningún principio anterior, sino que, por el contrario, de él derivan todos los demás bienes como de principio primero y fontal de toda bondad. También la *final*, porque su bondad no se ordena, como medio a fin, a bondad ulterior alguna, siendo como es ella fin último de todas las demás, como decíamos ser primer principio de todas las cosas, según aquello: «yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin» [363], y aquello otro: «porque de El y por El y para El son todas las cosas» [364]. «De ahí que en las personas divinas cuya bondad no depende de otro, no se considere razón alguna de bondad por parte del fin» [365]. Y la *formal*, finalmente, porque su bondad no le es accidental ni adventicia, sino substancial y congénita, y, por tanto, «no es informado por otra cosa para ser bueno, sino que *su substancia es su bondad*», por ser la misma bondad por esencia o subsistente por sí» [366]. Su bondad, por tanto, no es informada ni intrínsecamente perfeccionada por otra bondad alguna; ni tampoco depende ejemplarmente de una bondad anterior y más perfecta modélica, sino que su bondad esencial es el arquetipo ejemplar de todas las demás bondades.

Negada toda forma distinta de ella, tanto informante o inherente como ejemplar, la misma bondad divina es su forma y su perfección infinita sin limitación alguna. Y como la razón formal o el motivo formal en cuanto tal se refiere esencialmente a la causa formal, la misma bondad divina, amable por sí misma y que por sí misma ha de ser amada sobre todas las cosas, es la razón formal y motiva de la caridad teológica. Idénticamente

363. *Apoc.* 21, 6; 22, 13; 1, 8.
364. *Rom.* 11, 36.
365. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 18, 4.
366. *Ibidem*, II-II, 27, 3.

es también motiva y especificativa de la caridad bajo la razón de causalidad final o en cuanto que es fin absolutamente último sobrenatural de todas las cosas, porque el bien total y absolutamente dicho tiene razón de fin, y, por tanto, el fin último sobrenatural en sí mismo considerado es el objeto propio y formal de la caridad. Consiguientemente también según la razón de causalidad eficiente, en cuanto que la causa primera eficiente de todas las cosas es acto puro incausado e incausable, que contiene en sí eminentemente todas las perfecciones y todas las bondades de todas las cosas creadas y creables. Propiamente, sin embargo, y directamente es motiva en cuanto a la especificación de la caridad según la razón de causalidad cuasi formal, puesto que la causa formal actúa propiamente en su género de causa inmediatamente por sí misma.

150. Esta bondad no debe considerarse como cerrada absolutamente en sí misma y comunicada o comunicable objetivamente a solo Dios, como parece que pensaron Abelardo, Escoto, Suárez, y los quietistas, tanto rígidos como moderados, sino que ha de considerarse necesariamente como *abierta y comunicable objetivamente a las criaturas racionales o intelectuales*, de quienes es propia la caridad creada de que tratamos en esta cuestión: pues es una contradicción en los términos poner en aquella bondad el motivo formal objetivo de la caridad creada y negar a la vez toda comunicación de ella a tal caridad y, consiguientemente, al sujeto que la posee, puesto que precisamente no mueve en cuanto a la especificación si no es comunicándose objetivamente, pues la causa formal causa inmediatamente por sí misma, es decir, dándose o comunicándose.

151. Esta comunicación objetiva y especificativa lleva consigo necesariamente la *coaptación subjetiva* de la caridad especificada y del sujeto que la tiene a tal objeto motor y especificativo, y, como en proceso connatural, su captación o alcance y abrazo por el amor y la dilección, y, consiguientemente, la unión afectiva y amistosa del amante y el amado, que es como el efecto formal del amor o más bien el mismo amor esencialmente [367], y tiende, por su peso natural y exigencia de la propia índole, y va a la unión efectiva y real por la posesión actual y mutua de presente, por la visión y la fruición [368].

Por consiguiente, la propia naturaleza del motivo especificativo de la caridad y de la misma caridad especificada no solamente no excluye la comunicación mutua del objeto amado y del sujeto amante, esto es, de Dios y del hombre, en la misma bienaventuranza objetiva, sino que más bien la exige y postula necesaria y esencialmente, supuestos los términos, y tiende

367. Cf. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 28, 1 corp. y ad 2.
368. *Ibidem*.

naturalmente a la comunicación efectiva y consumada por la visión inmediata y la fruición, esto es, por la bienaventuranza formal, en la que la caridad misma desarrolla toda su virtualidad.

Pero por parte del sujeto o del hombre amante se requiere capacidad, aptitud, proporción para tal objeto motivo y terminativo, esto es, para la bondad divina de orden sobrenatural a amar en sí misma, porque entre el objeto y la potencia o hábito debe darse proporción de orden y de conmensuración.

Ahora bien, la sola potencia natural de la voluntad, aun vestida de los hábitos naturales de las virtudes adquiridas, no es capaz de amar a Dios con amor sobrenatural y como objeto de la bienaventuranza, como enseña la fe contra los pelagianos y semipelagianos [369]; sino que se requiere que sea elevada por la gracia y sea perfeccionada por el hábito de la caridad.

Luego esta proporción o coaptación de la potencia y del objeto, por la que se hacen del mismo orden sobrenatural en cuanto a la substancia, y que tiene lugar formalmente por la elevación de la potencia a la dignidad del objeto motivo y terminativo, es la razón y el motivo de la caridad visto por parte del sujeto amante, es decir, por parte del hombre en el presente caso, y se reduce al motivo en sentido amplio por parte de la causa cuasi material o receptiva, al tomarse a modo de disposición perfecta y última para recibir el influjo en cuanto a la especificación de su objeto formal. De ahí resulta la conveniencia, el concierto, la conformación, la conjunción, la coaptación, la connaturalidad, la complacencia con que el objeto y la potencia se llaman mutuamente y mutuamente se completan, se abrazan y estrechan. Por eso, para explicar el amor de caridad no basta considerar solamente el objeto, descuidando la correlación de la potencia del amante, como tampoco basta atender a la sola potencia apetitiva, descuidando la coordinación del objeto amado; sino que es necesario considerar ambas cosas a la vez, de modo que el objeto y la potencia se correspondan mutuamente de suerte que el objeto sea conveniente a la potencia y la potencia sea conveniente al objeto.

De donde resulta que a la vez que la misma bondad divina de orden sobrenatural y en sí misma es el motivo formal de la caridad por parte del objeto, es decir, de Dios amado, es necesario poner un motivo cuasi formal o más bien material formado —no meramente informe— por la disposición perfecta por parte del sujeto, es decir, por parte del hombre amante, que es el mismo *hábito de la caridad,* que eleva la voluntad al orden divino, en virtud de lo cual la misma bondad divina se hace conveniente al hombre y suya de algún modo por la comunicación de parte de Dios: lo mismo que en la fe, a la vez que el testimonio divino por parte de Dios revelante,

369. Cf. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 109, 3.

se requiere por parte del creyente no ver intrínsecamente la verdad testificada o que no se haga intrínsecamente presente intelectualmente.

152. Pero *no sólo por el hábito de la caridad,* recibido de Dios, se dispone y mueve el hombre a amar a Dios—por más que tal recepción y disposición sea totalmente necesaria y esencial por parte del sujeto—, sino también por cualquier clase de dones, tanto naturales como sobrenaturales, recibidos del mismo Dios, como otros tantos beneficios y signos o muestras del amor de Dios para con nosotros. Pues todos los bienes que tenemos son causados y proceden del amor de Dios para con nosotros, puesto que «el amor de Dios es quien derrama y crea la bondad en las cosas» [370]. Por tanto, cuantos más bienes recibimos tanto más se manifiesta el amor de Dios, y uno no sería mejor que otro si no fuese porque Dios «quería para uno mayor bien que para otro» [371], y, por tanto, le amaba más. Siempre, pues, que uno es mejor es porque Dios le ama más [372], y cuanto mejor es tanto más le ama Dios, porque nadie es bueno o mejor sino porque Dios lo quiere y lo da.

De este modo los beneficios de la creación, de la conservación, de la elevación, de la redención después de la caída, de la justificación, de la glorificación y otra infinidad de beneficios recibidos constantemente de Dios, son otros tantos motivos que nos inducen y disponen al amor de Dios por sí mismo, porque el amor del beneficio es siempre disposición para el amor del benefactor, y, como dice el proverbio, *dádivas quebranta peñas,* es decir, que no hay corazón tan pétreo y duro que no se ablande y se haga grato y amante al repetirse los beneficios. Por eso dice Santo Tomás «que por cada uno de los beneficios recibidos de él somos deudores de su amor» [373] por modo de cierta disposición, «porque también por otras cosas [además de Dios mismo y su bondad increada] nos disponemos a crecer en su amor, como por los beneficios recibidos de él, o por los premios esperados, o por las penas que queremos evitar con su ayuda» [374]: pues «la esperanza y el temor conducen a la caridad por modo de cierta disposición» [375].

En otros lugares, tomando simultáneamente este motivo secundario, dispositivo y por parte nuestra y el motivo principal, formal y objetivo, escribe: «las cosas que son de Dios excitan *de suyo* máximamente a la dilección y, por tanto, a la devoción, porque a Dios debe amársele sobre todas

370. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I, 20, 2.
371. *Ibídem,* I, 20, 3.
372. *Ibídem,* I, 20, 4.
373. *Ibídem,* II-II, 23, 5, obj. 2.
374. *Ibídem,* II-II, 27, 3.
375. *Ibídem,* II-II, 27, 3 ad 3. Cf. también II-II, 26, 2 ad 1.

las cosas. Pero *por la debilidad de la mente humana* ocurre que así como necesita ser llevado de la mano al conocimiento de Dios, así también necesita ser llevado a su amor mediante lo sensible conocido. Y en esto ocupa el primer lugar la Humanidad de Cristo, según aquello que se dice en el Prefacio de la Misa de Navidad: «de modo que al conocer visiblemente a Dios por él seamos elevados al amor de las cosas invisibles». De ahí que las cosas que pertenecen a la Humanidad de Cristo, a modo de orientación, exciten máximamente la devoción [y el amor], si bien la devoción [lo mismo que el amor] versa principalmente sobre las cosas que pertenecen a la divinidad» [376]. Efectivamente, por la Encarnación del Verbo de Dios la caridad para con Dios «es excitada al máximo». «Por eso dice San Agustín en el libro *De catechizandis rudibus*, cap. 4 (ML. 40, 314): ¿qué otra causa mayor hay de la venida del Señor que la de manifestar su amor en nosotros? Y después añade: si cuesta amar, al menos no cueste responder al amor con amor» [377].

Estos bienes recibidos, o que se recibirán, de Dios deben amarse en caridad con amor de concupiscencia como las cosas buenas que deseamos para las personas amadas con amor de amistad, a saber, para Dios, para nosotros y para nuestros prójimos. Principalmente para Dios, para la manifestación de su gloria y para que por ellos sea honrado y alabado; secundariamente para nosotros y para nuestros prójimos, para nuestro uso y utilidad, tanto corporal, si se trata de bienes corporales, como espiritual, si se trata de bienes espirituales y sobrenaturales [378]. No se aman, pues, por sí mismos, sino por las personas amadas, como por fin *cui*; ni tampoco se aman como fin *cuius gratia* (motivo final), sino como medios para el fin, esto es, en orden a la bienaventuranza objetiva sobrenatural, que es el último fin absoluto de toda la vida humana, o más bien en orden a Dios en sí mismo, que es el último fin objetivo y máximamente amado sobre todas las cosas con amor de amistad. Nuestra misma bienaventuranza formal, que es el último fin *quo* (subjetivo), a cuya consecución se ordenan la gracia, las virtudes y la misma caridad, ha de ser amada ulteriormente, como el mayor bien deseado, en orden al mismo Dios máximamente amado como a fin *cuius gratia* (motivo último).

153. Siendo ello así, no sólo es lícito *amar en caridad con amor de concupiscencia tales bienes creados*, principalmente los sobrenaturales del orden de la gracia santificante, máxime la bienaventuranza formal y la misma caridad, sino que deben ser buscados, deseados y amados con este género de amor: no ciertamente para detenernos en ellos como término del

376. *Ibídem*, II-II, 82, 3 ad 2.
377. *Ibídem*, III, 1, 2.
378. Cf. *supra*, cap. 1, art. 2.

amor, sino para que, a través de ellos amados de este modo, nos elevemos a amar a Dios mismo por sí mismo y sobre todas las cosas con amor perfecto de amistad, viendo y amando en cada uno de los dones a su dador y en cada uno de los bienes recibidos contemplando y amando la bondad y el amor de quien los confiere. Porque no amarlos o estimarlos, o ni siquiera desearlos, sino más bien despreciarlos y desecharlos, es equivalentemente no considerar, sino despreciar a su dador, es decir, ofenderle, cuando debiera ser máximamente amado por ello. Nada ofende más al donante que la ingratitud y el desprecio del indigente agraciado. Por eso los gentiles, que conocieron a Dios a través de las criaturas y no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias por el beneficio de la creación y conservación, son duramente reprendidos por San Pablo (Rom. 1, 21), en cuyos labios nada es más frecuente que la acción de gracias, como puede comprobarse en sus cartas. A sus fieles les amonesta: «sed agradecidos» [379]; «dad en todo gracias a Dios, porque tal es su voluntad en Cristo Jesús» [380].

Con toda razón, pues, dice el Catecismo Romano: «Dios pudo perfectamente obligarnos, como a esclavos, a la observancia necesaria de su ley, sin perspectiva alguna de premio; pero su infinita bondad quiso infundir en una única y admirable armonía su gloria y nuestra propia utilidad. Por eso concluye el salmista con aquella espléndida afirmación: los que guardan los mandamientos hallarán gran merced (Salmo 18, 12). Felicidad que se refiere no sólo a una prosperidad de vida terrena, de modo que seamos dichosos en la ciudad (Deut. 28, 3) y en el campo, sino a una abundante recompensa en el cielo (Mt. 5, 12), a aquella medida buena, apretada, colmada y rebosante (Luc. 6, 38), que merecemos con nuestras buenas obras y la ayuda de la misericordia divina» [381].

154. Sin embargo, *el amor y deseo de estos bienes no es mercenario,* sino de la merced solamente, pues aunque todo amor mercenario sea de concupiscencia, no todo amor de concupiscencia es mercenario.

Para que ello resulte claro debemos recordar que el amor mercenario se llama así por razón de la merced (*merces*). Pero la merced, como dice Santo Tomás, «puede entenderse en acepción común o en acepción propia. Comúnmente se llama merced todo lo que se da como recompensa a los méritos», sea o no distinto de la herencia. «Pero propiamente se llama merced a algo que se distingue de la herencia», y es propia de siervos, no de hijos, a quienes pertenece la herencia [382].

379. *Col.* 3, 15.
380. *I Tes.* 5, 18.
381. CATECISMO ROMANO, III P., Preámbulo al Decálogo, n. 18, p. 431-432.
382. S. TOMAS, *In Ioannem*, cap. 10, lect. 3, p. 285a.

En el tema presente, la herencia es la vida eterna; la merced, distinta de la herencia, son los bienes temporales y corporales de la vida presente. Por eso «se llama amor mercenario el que ama a Dios por los bienes temporales» [383]. Se contrapone al amor filial como la merced a la herencia y como el hijo al siervo mercenario. Estas denominaciones las tomaron los Santos Padres y los teólogos de la Sagrada Escritura, en la cual el hijo se contrapone al mercenario [384], y el pastor bueno al pastor mercenario [385]. El buen pastor es el que no busca la merced ni el propio interés, sino el bien de las ovejas a las que apacienta y conoce nominalmente, a las que cuida cuanto puede y defiende contra los ladrones y los lobos, exponiendo su vida por ellas: el mercenario, por el contrario, conduce ovejas extrañas y las mira como tales, es decir, no tiene cuidado de ellas, no las favorece, no las apacienta, no las defiende de ladrones y lobos, ni las conoce nominalmente, y al menor peligro las abandona.

«¿Quién es, pues, el mercenario? —pregunta San Agustín—. Hay en la Iglesia algunos prelados de quienes dice el Apóstol San Pablo que buscan sus propios intereses y no los de Jesucristo (Fil. 2, 21). ¿Qué quiere decir que buscan sus propios intereses? Que no aman gratuitamente a Cristo, que no buscan a Dios por Dios, que van en pos de las comodidades temporales, ávidos del lucro y deseosos de honores humanos. Cuando el superior tiene amor a todo esto y por ello sirve a Dios, este tal, quienquiera que sea, es un mercenario; no se cuente entre los hijos. De estos tales dice también el Señor (Mt. 6, 5): en verdad os digo que ya recibieron su paga» [386].

De ahí lo extendieron los teólogos a todos los hombres; unos se portan con Dios como hijos, otros como mercenarios. Por eso se cuestionaban «si es posible que el movimiento de caridad sea mercenario» [387], «si la caridad pone el ojo en alguna remuneración» [388], «si el amor de Dios admite el intento de alguna recompensa» [389], «si es más principal el acto de amor de amistad que el de amor de concupiscencia» [390].

155. Así, pues, *los mercenarios buscan principalmente la recompensa*, no al señor a quien sirven, y por tanto ponen en esa recompensa el fin de su amor *por parte del amado*, a quien no aman por sí, sino por la merced o remuneración que reciben de él. *Los hijos*, por el contrario, aman al padre por sí, y buscan la herencia en la casa paterna, no fuera. Ocupan una posición *media* aquellos que buscan simultáneamente la recompensa y al se-

383. *Suma Teológica*, II-II, 19, 4 ad 3.
384. *Luc.* 15, 17.
385. *Jn.* 10, 11-16.
386. SAN AGUSTIN, *In Ioannem*, tract. 46, n. 5, t. 4, ol. 799.
387. SAN BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 27, art. 2, q. 2, t. III, p. 605-607.
388. SAN ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 29, art. 4, t. 28, p. 549-550.
389. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 29, art. 4.
390. RICARDO DE MEDIAVILLA, *III Sent.*, dist. 27, art. 7, q. 2.

ñor, pero *principalmente al señor mismo*, y, por tanto, su amor es ciertamente *de la merced*, pero no mercenario, porque no ponen en la merced temporal el fin del amado ni del amor, sino que ponen sólo en la merced eterna el fin del amor o del servicio [391], esto es, en la bienaventuranza creada o formal.

El amor mercenario es amor de pura concupiscencia lo mismo que el temor formalmente servil de la privación de tal merced; el amor de la merced solamente es amor de concupiscencia inicial, lo mismo que el temor inicial es principalmente de la separación de Dios, aunque secundariamente sea también de la privación de los bienes creados o de las penas del sentido; finalmente, el amor filial y casto es amor de amistad para con el mismo Dios máximamente amado, como el temor filial y casto es únicamente del mal de culpa con que se ofende a Dios amigo y se lesiona su honor.

Por consiguiente, el amor de Dios puramente egoísta, esto es, sólo por los bienes temporales o creados recibidos o que se han de recibir de él, que es el amor puramente mercenario y de mera concupiscencia, es incompatible con la caridad, por ser esencialmente pecaminoso, ya que quien ama así pone realmente su fin último en sí mismo, amado sobre todas las cosas, y en la merced creada, deseada así mismo sobre todas las cosas. Lo mismo hay que decir del temor puramente servil, que suele llamarse servilmente servil.

156. Por el contrario el amor de Dios *puramente gratuito y amistoso*, que es el amor casto y filial, es el principal acto de caridad, con el que se ama a Dios por sí mismo y por encima de todas las cosas. Busca, ciertamente, apetece y desea la herencia, pero se trata de la herencia que es el mismo Padre sumamente amado, al que quiere tener presente y con quien quiere convivir, para amarlo más y honrarlo más, no para que el hombre amante reciba de él placer y consuelo.

San Agustín subrayó fuertemente la diferencia de ambos amores diciendo: «los hijos esperan pacientemente la herencia eterna del Padre; los mercenarios desean obtener en seguida la recompensa temporal del que los contrata» [392]. «Buscando recompensa temporal, no habitará en la casa para siempre» [393].

También Santo Tomás: «La merced puede tomarse de dos maneras, a saber, en sentido común y en sentido propio. En sentido *común* se llama merced a todo lo que responde a los méritos; y como la vida eterna, que es el mismo Dios (Jn. 5, 20: éste es el verdadero Dios y la vida eterna) responde a los méritos, de ahí que *la misma vida eterna se llame merced. Y tal*

391. Cf. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 29, art. 4, nn. 52-53.
392. SAN AGUSTIN, *In Ioannem*, tract. 46, n. 6, t. 4, col. 801.
393. *Ibídem*, n. 8, col. 802.

merced puede y debe buscarla todo buen pastor. En sentido *propio se llama* merced a *algo distinto de la herencia*; y a ella no debe mirar el que es verdadero hijo, al que corresponde la herencia; a ella miran los siervos y los mercenarios. Por tanto, *como la vida eterna es nuestra herencia, quien obra mirando a ella obra como hijo*; pero quien pretende algo distinto de ella, por ejemplo, quien aspira a intereses terrenos o a los honores de la prelatura, es mercenario» [394].

De ahí que el mismo santo Doctor, al preguntarle el Señor: «Tomás, bien has escrito de mí; ¿qué merced quieres en recompensa?», le respondió: «nada más que a ti, Señor» [395].

Cosa parecida escribe San Alberto Magno: «Hay una merced que no es otra cosa que Dios y aquellas cosas que nos unen a Dios, y la atención a esa merced no queda excluida por la caridad, si bien la caridad no mira a ella en cuanto es merced, sino en cuanto es el *amado de quien se goza.* Hay también una merced temporal, a la que excluye la caridad, porque, si bien se sustenta de cosas temporales, no se subordina a ellas» [395*].

157. Finalmente, el amor de *concupiscencia inicial*, que desea y busca los bienes espirituales y sobrenaturales creados, tanto de este mundo como del cielo, sobre todo la misma bienaventuranza formal, no ciertamente como lo más amado, sino como lo más deseado, es *amor de la merced* solamente, no mercenario propiamente dicho, porque no los desea principalmente y separadamente de Dios, sino en Dios y por Dios principalmente, a fin de usar o gozar de ellos para mayor gloria y honor de Dios, usando de ellos para el servicio de Dios y para la propia santificación y para amar finalmente al mismo Dios más perfecta y puramente. Ama, por tanto, simultáneamente a Dios y a las cosas recibidas o que recibirá de él: pero a Dios principalmente y por sí; a los bienes creados secundariamente y con amor de concupiscencia por Dios, y, consiguientemente, para sí en orden a servir mejor a Dios y a amarle más ampliamente. Casi del mismo modo como el temor inicial teme principalmente el mal de culpa por el que se separa uno de Dios y secundariamente el mal de pena eterna o temporal. Por eso San Alberto Magno lo llama amor mercenario bueno, «porque se mueve dentro de la esperanza de los bienes eternos y con miras a la eterna retribución» [396].

Así, pues, tal amor no es mercenario propiamente hablando ni interesado, sino un acto secundario de la caridad sobre sus objetos secundarios

394. S. Tomas, *In Ioannem*, cap. 10, lect. 3, p. 285a.
395. Pedro Calvo, *Vita S. Thomae Aquinatis*, n. 18, ed. Prümmer, Fontes vitae S. Thomae.
395*. San Alberto Magno, *III Sent.*, dist. 29, art. 4, t. 28, p. 530a.
396. San Alberto Magno, *In Ioannem*, cap. 10, 13, t. 24, p. 415a.

indirectos, que el hombre desea secundariamente para sí mismo para usar de ellos por amor de Dios, para quien desea principalmente. Pues el hombre usa estos bienes, inferiores a la bienaventuranza formal, para conseguir ésta y glorificar a Dios con ella, ya se trate de las potencias naturales, ya de los hábitos de las virtudes naturales o infusas, ya de sus actos. Mas de la bienaventuranza formal, por ser el último fin *quo*, goza a la vez que de la misma bienaventuranza objetiva, no en cuanto que es un bien del mismo bienaventurado, sino en cuanto que es el acto posesivo de Dios y raíz de su amor consumado; pues de Dios, que es la bienaventuranza objetiva, se ha de gozar primaria y máximamente por él mismo. «Como al objeto no lo conseguimos sino por la operación, es el mismo el movimiento del apetito sobre la operación y sobre el objeto [ambas cosas se apetecen a la vez]. Por tanto, si de algún modo gozamos del mismo gozo, *esto sería en cuanto que el gozo nos une a Dios*; y con el mismo gozo gozamos del fin y de la operación cuyo objeto es el último fin, como con la misma operación entiendo el objeto inteligible y entiendo que yo entiendo» [397].

Efectivamente, la bienaventuranza objetiva y la formal, o el último fin objetivo y el formal «no son dos fines [en la realidad], sino un mismo fin considerado en sí y aplicado a otro [como un fin bajo el fin y con el fin]. Dios, por tanto, es el último fin como cosa últimamente buscada; mas la fruición lo es como consecución de ese último fin. Por tanto, así como no es un fin distinto Dios y la fruición de Dios, así es la misma la razón de fruición con que gozamos de Dios y con la que gozamos de la fruición divina: y lo mismo ha de decirse de la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición» [398]. Y de modo parecido es la misma la razón de amor por la que amamos en caridad a Dios y por la que amamos la bienaventuranza formal y la misma caridad con que se ama, esto es, la misma bienaventurada increada de Dios, si bien a Dios se le ama con amor de amistad y a la bienaventuranza formal y a la misma caridad se las ama conjuntamente o se las desea con amor de concupiscencia, conforme exige la naturaleza de estos objetos de amor.

Por eso escribe en otro lugar S. Tomás: «existe un doble amor de Dios, a saber, el amor de concupiscencia por el que se quiere gozar de Dios y *deleitarse* en él, y esto es un bien del hombre; y el amor de amistad, por el que el hombre antepone al honor de Dios a *esa delectación* con la que goza de Dios, y éste es el amor perfecto de caridad», es decir, el acto perfecto y principal de caridad, puesto que es sobre el mismo Dios [399].

397. S. TOMAS, *I Sent.*, dist. 1, q. 2, art. 1 ad 2.
398. *Suma Teológica*, I-II, 11, 3 ad 3.
399. *Super Ad Philipp.*, cap. 1, lect. 3, p. 88b.

A lo mismo se reduce lo que dice en la Suma Teológica: «Puede darse un doble gozo espiritual de Dios: uno, en cuanto que gozamos del bien divino considerado *en sí*; otro, en cuanto que gozamos del bien divino *en cuanto participado por nosotros*. El primero es mejor, y procede principalmente de la caridad. El segundo *procede también de la esperanza*, por la que *esperamos* la fruición del bien divino, si bien la misma fruición se alcanza perfecta o imperfectamente según la medida de la caridad»[400]. Cuando la fruición es de aquel bien *realmente* participado o poseído por nosotros es sólo de la caridad, no de la esperanza[401].

También la penitencia procede principalmente de la caridad, porque «nadie ama verdaderamente si no siente verdadero dolor; pues es claro que cuanto más amamos a uno, tanto más nos dolemos de haberle ofendido, y esto es un efecto de la caridad»[402].

158. *Resumiendo*, todos y cada uno de los beneficios que hemos recibido o recibiremos de Dios, tanto de naturaleza como de gracia y gloria, son otros tantos incentivos y cuasi motivos para amar a Dios por sí mismo y por encima de todas las cosas en caridad. No es que Dios no sea amable si no fuese por eso; más bien esas cosas no serían, por el contrario, amables si no fuese desde Dios y por Dios, ya que ellas no son buenas de suyo, sino por Dios, mientras que Dios es bueno por sí mismo independientemente de ellas. Sin embargo, como en ellas late el bien divino y su amor gratuito para con nosotros, por estos beneficios, que necesitamos, de los que usamos continuamente y que deseamos para nosotros con amor de concupiscencia, nos disponemos a amar a Dios mismo con amor de amistad en sí mismo y por sí mismo, es decir, por su infinita bondad, que es el verdadero motivo formal de la caridad, como en general la materia dispone para la forma y lo imperfecto para lo perfecto.

Ahora bien, dado el amor perfecto de amistad por el motivo formal verdadero y principal de la caridad, aquel amor imperfecto de concupiscencia respecto de aquellos bienes no cesa, sino que se perfecciona y es informado por el amor de amistad para con el mismo Dios y es respecto de él como una redundancia y como una cierta propiedad del mismo. Efectivamente, el hombre que ama a Dios por amistad, al querer honrarlo máximamente, glorificarlo cuanto puede, y corresponder de algún modo a tantos beneficios recibidos de él, no puede hacer otra cosa que ofrecer a Dios los mismos beneficios que ha recibido de él, esto es, a sí mismo y a todas sus cosas, diciendo con el Salmista: «¿Qué podré yo dar al Señor

400. *Suma Teológica*, II-II, 28, 1 ad 3.
401. Véase también I-II, 33, 3.
402. *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, ed. Mandonnet, t. 4, p. 416.

por todos los beneficios que me ha hecho? Tomaré el cáliz de la salud e invocaré el nombre del Señor»[403].

En verdad Dios no puede ser amado por nosotros en caridad al no ser que exista en nosotros la caridad; y la caridad no es derramada en nuestros corazones sin la gracia santificante y los demás dones y virtudes infusas; y estos principios a su vez no pueden prorrumpir en actos de amor y de servicio de Dios sin las potencias operativas y sin la substancia del hombre operante y sin el auxilio de la gracia operante y cooperante de Dios. Es, por tanto, imposible que en razón de la caridad perfecta se abandonen o se desprecien todas estas cosas para amar más puramente a Dios, dado que sin ellas no es posible el mismo amor caritativo para con él. Efectivamente, no podemos amar a Dios si no es por el amor y la caridad recibidos de él; ni podemos amarle de obra y en verdad, cumpliendo todos sus mandamientos, si no es con las virtudes y gracias recibidas de él. Quienes más honran, glorifican y aman a Dios son los bienaventurados en el cielo, y, sin embargo, este honor, gloria y amor máximos no se lo tributan sino después de haber recibido de él su bienaventuranza formal, esencial y accidental.

Por todo ello, estos dones de Dios, por grandes y excelsos que sean, tanto en este mundo como en el cielo, han de ser por todos deseados y pedidos, y no sólo para que se conserven, sino también para que se aumenten, de modo que podamos ofrecerlos en caridad a Dios para su gloria y honor. Nada más absurdo que la doctrina de los quietistas y semiquietistas sobre la total indiferencia ante estos bienes y la omnímoda aniquilación de las potencias y virtudes en su ser operativo, sobre el absoluto y total sacrificio de la salvación eterna bajo el pretexto de amor purísimo de Dios. Porque tal aniquilación y tal indiferencia y tal sacrificio llevan consigo la aniquilación, la indiferencia y el sacrificio de la misma caridad y del mismo amor purísimo de Dios, que se desvanece totalmente y se hace imposible.

De ahí que la Iglesia, que tiene el sentido perfecto de Cristo y de Dios, ruega a Dios diciendo: «Abre, Señor, los oídos de tu misericordia a las preces de los que te suplican, y para que les concedas lo que desean en sus peticiones, *hazles pedir lo que te es grato*»[404]. «Te pedimos, Señor, que tu acción misericordiosa dirija nuestros corazones, porque *sin ti no podemos agradarte*»[405]; «que estos sacramentos, Señor, nos hagan llegar, purificados con su potente virtud, más puros a su principio»[406].

403. *Salmo* 115, 12.
404. *Missale Romanum, Dominica IX post Pentecostem.*
405. *Dominica XVIII post Pentecostem.*
406. *Dominica prima Adventus.*

De modo parecido ruega en otros lugares: «Oh Dios, a quien es de justicia amar, multiplica en nosotros los dones de tu inefable gracia; y tú que nos hiciste en la muerte de tu Hijo esperar lo que creemos, *haznos llegar por su resurrección al término a que tendemos*» [407]. «Te pedimos, Señor, que, recibida la prenda de la salvación eterna, *nos hagas caminar correctamente por la vida de modo que podamos llegar a ella*» [408]. «Oh Dios, que haces de las mentes de los fieles una sola voluntad, da a tus pueblos amar lo que mandas, desear lo que prometes, de modo que, entre las variedades de este mundo, *nuestros corazones estén fijos donde están los verdaderos gozos*» [409]. «Oh Dios, de quien proceden todos los bienes, te suplicamos nos concedas *pensar bajo tu inspiración lo que es recto y hacerlo bajo tu gobierno*» [410].

Por tanto, las virtudes han de ser amadas, deseadas y practicadas absolutamente y siempre, ya que por ellas se vive bien y de ellas nadie usa mal, por ser hábitos que inclinan siempre al bien [411]. Lo mismo hay que decir de los demás bienes espirituales, tanto de este mundo como del cielo, que pertenecen a la gracia santificante. Pues como la caridad es amistad y ésta incluye relación mutua de equiparación entre los amigos —pues el amigo es amigo del amigo—, es propio de la caridad querer ser grato al amigo, no gravoso ni molesto. De ahí la observación de Santo Tomás: «Se vitupera a los que se aman a sí mismos si se aman más de lo debido; *lo cual no ocurre respecto de los bienes espirituales, porque nadie puede amar demasiado las virtudes, pero respecto de los bienes exteriores y corporales puede uno amarse demasiado*» [412].

159. *Esa proporción* o conveniencia o coaptación *de Dios amado y del hombre amante*, que pedimos y exigimos totalmente para que el hombre pueda amar a Dios en caridad, *no disminuyen en modo alguno la pureza del amor* ni lo convierten en puro amor de concupiscencia, interesado o egoísta, como temían los quietistas y semiquietistas. Pues atendiendo a los fundamentos de esta conveniencia o proporción, se sigue completamente lo contrario, de modo que el hombre por exigencia natural de la caridad se ama ciertamente a sí mismo, pero no por sí, sino por Dios y en Dios primera y sumamente amado.

Se puede ver esto claramente considerando dicha conveniencia según los cuatro géneros de causas: eficiente, final, cuasi material y formal.

407. *Dominica in Ramis Palmarum*, primera oración de la bendición de los ramos.
408. *Feria VI post Dominicam II Quadragesimae*, postcommunio.
409. *Dominica IV post Pascha.*
410. *Dominica V post Pascha.*
411. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 55, 4.
412. *Q. D. De Caritate*, art. 7 ad 13.

a) *Según la causa eficiente,* porque Dios es la causa propia y primera del hombre amante. Ahora bien, entre la causa propia y primera y su propio efecto se da conveniencia y proporción de orden, de tal modo que la causa pueda llamar *suyo* a aquel efecto y, a la inversa, el efecto pueda llamar *suya* a aquella causa; y esto principalmente, porque la primera causa, que es Dios, es más presente e íntima al alma amante que lo es ella a sí misma, y el propio bien del alma se encuentra más perfectamente en Dios que en sí misma. Por tanto la propia naturaleza del alma del hombre le pide que ame naturalmente a Dios y a sí mismo, pero de modo que ame a Dios, con amor de amistad, más que a sí mismo, según aquello de Santo Tomás: «el efecto retorna siempre a su principio» [413].

Y si ésta es una ley fundamental de la naturaleza, con más razón debe serlo de la gracia y de la caridad, que no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; y Dios es más propiamente causa primera y propia de la gracia y de la caridad del alma que de su naturaleza, puesto que por la gracia y la caridad el hombre resulta deificado [414]. Es por tanto de la esencia de la caridad, como es también de la esencia de la naturaleza, que el hombre se ame a sí mismo *como algo de Dios* y por Dios, a quien ama al máximo por esta misma causa.

De ahí aquellas profundas palabras de Santo Tomás: «una cosa se encuentra *más perfectamente* en la causa perfecta universal que en el efecto particular... Y como el bien propio de uno se encuentra en Dios como en causa perfecta universal, mientras que en sí se encuentra como en efecto», es lógico que «deba amar *más a Dios que a sí mismo* con amor de *benevolencia*», tanto natural como gratuito o de caridad: porque «el bien que hay en Dios es *también mío según la causa*» [415]. «Como nuestro bien se da en Dios más perfectamente como en causa universal primera y perfecta de todos los bienes, *por eso naturalmente agrada más que el bien se dé en él que en nosotros mismos.* De ahí que el hombre ame *naturalmente* más a Dios *con amor de amistad* que a sí mismo; y como la gracia perfecciona la naturaleza, por eso también el hombre ama a Dios en caridad más que a sí mismo y a todos los demás bienes» [416].

En otro lugar escribe: «el efecto retorna siempre a su principio» [417], máxime y ante todo al principio primero y máximo, que es la causa primera y propia. «Pues no sería natural a una cosa amar a Dios si no fuera porque cada cosa *depende del bien que es Dios*» [418]. «Pues se asemeja a

413. *Suma Teológica,* I, 63, 4.
414. *Ibidem,* I-II, 112, 1.
415. *III Sent.,* dist. 29, art. 5, corp. y ad 2, nn. 62, 66.
416. *Ibidem,* art. 3, n. 38.
417. *Suma Teológica,* I, 63, 4.
418. *Ibidem,* I, 60, 5 ad 2.

Dios en cuanto es bien. Ahora bien, este o aquel bien particular resulta apetecible en cuanto es semejanza de la bondad primera. *Por eso precisamente tiende al propio bien, porque tiende a la semejanza divina, y no al revés*» [419].

Dios es también un bien más propio y más íntimo al alma amante que su bien particular y personal. «A cada uno resulta amable el propio bien, según Aristóteles (VIII Ethic. Nic., cap. 5, n. 4, II, 95, 7-8). Pero Dios es un *bien mayor* que cualquier otro, y es *más propio de cada uno que cualquier otro, porque es más íntimo al alma que lo es ella a sí misma*» [420]. Por tanto, si bien «en unidad de *naturaleza* nada hay más uno [con nosotros] que nosotros mismos, sin embargo, en unidad de *afecto*, cuyo objeto es el bien, el sumo bien debe sernos más uno que nosotros mismos» [421].

b) *Según la causa final*, que responde a la causa eficiente, porque siempre se da conveniencia y proporción entre los medios y el fin propio y último. Ahora bien, Dios, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia, es el fin propio y último del hombre amante, por ser solamente él su bienaventuranza objetiva natural y sobrenatural. Es, por tanto, necesario que el hombre se ame a sí y a Dios naturalmente y en caridad; pero a Dios como fin; a sí, como medio; a Dios, por sí mismo y por encima de todas las cosas; a sí mismo, por Dios y para Dios [422]. Por consiguiente, la proporción del medio al fin propio y último, que es el que finaliza primera y principalmente, exige que el hombre se ame a sí mismo naturalmente y en caridad por Dios, puesto que está ordenado en todo su ser a Dios.

c) *Según la causa cuasi material*, en cuanto que el mismo hombre, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia, está respecto de Dios en la relación de imperfecto a perfecto, de parcial a total, de participado a ser por esencia. Ahora bien, la parte es, en todo lo que es, del todo y para el todo, porque la razón de ser de la parte es el todo y para el todo, que es el fin de las partes. De ahí que toda parte ame naturalmente más al todo que a sí misma y que se sacrifique a sí misma por el bien del todo, como la mano o el pie se exponen naturalmente al peligro por salvar la vida de todo el cuerpo [423].

«Pues lo que es superior en los seres se compara a lo inferior como todo a la parte, en cuanto que lo superior posee perfecta y totalmente lo que se da en el inferior imperfecta y particularmente, y en cuanto que lo

419. *III Contra Gentiles*, cap. 24.
420. *III Sent.*, dist. 29, art. 3, arg. 2 sed contra, n. 33.
421. *De caritate*, art. 9 ad 7.
422. *III Sent.*, dist. 29, art. 3, arg. 1 sed contra, n. 32.
423. *Ibídem*, I, 60, 5; I-II, 109, 3; II-II, 26, 3; *Quodlib.* 1, 4, 3; *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 13, ed. Mandonnet, t. 4, p. 224.

supremo contiene en sí a muchos inferiores» [424]. «Por tanto, uno debe amar a Dios de modo que *no se reserve a sí nada que no se ordene a Dios»* [425]. En ese sentido decía San Pablo: «vivo yo, pero ya no yo, sino que vive Cristo en mí» [426], «porque, saliendo de sí, se entregó totalmente a Dios, *no buscando lo que es suyo, sino lo que es de Dios»* [427].

d) *Según la causa cuasi formal,* que es la misma naturaleza divina participada en nosotros por la gracia, por la que nos hacemos partícipes de la divina naturaleza, y la misma caridad, que nos constituye formalmente en amadores de Dios. Ahora bien, la caridad exige amar y ser amado, de modo, sin embargo, que antes y primero pide amar que ser amado [428], según aquello de que «en el amor el amado en cuanto amado tiene prioridad sobre el amante en cuanto amante» [429]. Pero la caridad ama a Dios; y es amada amando a su sujeto, que es el hombre amante. Por tanto el hombre en caridad ama más a Dios que a sí mismo, aunque a sí mismo se ame necesariamente, porque, de no darse caridad en él, no podría amar a Dios.

160. De todo ello resulta claro que *el amor verdadero de sí mismo,* es decir, aquel por el que uno quiere los bienes verdaderos, que son los bienes espirituales, divinos y eternos, para servir más y mejor a Dios y darle mayor gloria, *no sólo no se opone a la caridad perfecta, sino que es más bien exigido por ella y a ella corresponde.*

Santo Tomás es muy explícito al respecto: «Uno ama tanto la vida del alma cuanto ama a Dios» [430]. «Y según esto los buenos se aman a sí mismos, en cuanto al hombre *interior,* porque quieren que sea conservado en su integridad, y le desean sus bienes, que son los bienes espirituales, y trabajan por conseguirlos, y retornan gozosamente sobre su propio corazón, porque allí encuentran los buenos pensamientos del presente, la memoria de los bienes pasados y la esperanza de los bienes futuros, de donde resulta el gozo; y de modo parecido no toleran en sí mismos la disensión de la voluntad, porque su alma tiende toda a la unidad», es decir a Dios [431]. «Por tanto, quien quiere para su alma lo que es bueno absolutamente, absolutamente la ama... Ahora bien, los bienes absolutos del alma son aquellos por los que el alma se hace buena, es decir, el bien supremo que es Dios. Luego quien quiere para su alma el bien divino y espiritual la ama absolutamente» [432]. Y de este modo se ordena a sí mismo y todas sus cosas finalmente a amar a Dios más ampliamente,

424. *In librum Dionysii De Divinis nominibus,* cap. 4, lect. 9, ed. Mandonnet, t. II, p. 386. Cf. también p. 396, lect. 10.
425. *Ibidem,* p. 396.
426. *Gal.* 2, 20.
427. S. TOMAS, *op. cit.,* p. 397.
428. *Suma Teológica,* II-II, 27.
429. *III Sent.,* dist. 29, art. 5, ad 1, n. 65.
430. *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 14, ed. cit., t. 4, p. 228.
431. *Suma Teológica,* II-II, 25, 7.
432. *In Ioannem,* cap. 12, 25; lect. 4, p. 322b.

puesto que «la parte ama el bien del todo *en cuanto que le es conveniente, no en el sentido de que refiera el bien del todo a sí misma, sino más bien en el sentido de que se refiere a sí misma al bien del todo*»[433]. «Y por eso el *amor divino* hace que el hombre, en la medida de lo posible, *no viva su vida, sino la vida de Dios*, como dice el Apóstol en Gal. 2, 20: vivo yo, pero ya no yo, sino que vive en mí Cristo»[434].

El amor con que amamos a Dios en caridad es mayor que las obras que hacemos por amor para honor y gloria de Dios, porque quisiéramos hacer por él muchas más cosas, más perfectas y mejores. En ese sentido escribe el santo Doctor: «propiamente hablando nuestras *obras* no son proporcionadas al *afecto* con que amamos a Dios en sí mismo, ya que por nuestras obras nada se acrecienta ni puede acrecentarse en él. Pero, *si fuese posible que por nuestras obras aumentase algo en él, quien tiene caridad haría muchas más cosas, más bien para conservarle la bienaventuranza que para conseguirla para sí*»[435], porque ama el bien divino «por sí mismo, para que permanezca y se difunda y no se haga nada contra él»[436].

Permítasenos también a este propósito referir las hermosas palabras de *Cayetano*: «Los bienes de Dios son dobles: unos que están *en él* mismo, y otros que se ordenan *a él*. Los bienes que están en Dios, es decir, su vida, su sabiduría, su potencia, su bondad, su justicia, su misericordia, etc., que no son otra cosa que el mismo Dios, los queremos para Dios en caridad, porque nos complace que Dios sea así tal cual es... Mas los bienes que se ordenan a Dios, como son el honor, el reinado, la obediencia, y, por decirlo brevemente, el que todo se ordene a su gloria, lo queremos para Dios en caridad, no solamente porque nos complace que así sea, sino también porque *deseamos que se den y aumenten esas cosas; procuramos según nuestras posibilidades que así sea; nos alegramos cuando se dan y nos entristecemos cuando faltan; luchamos contra los obstáculos; etc.: y esto principalmente para que vivamos de alguna manera para Dios, a quien se deben todas las cosas, por ser Dios*»[437].

Así se armonizan perfectamente el amor de Dios y el amor de nosotros mismos, el motivo formal principal de la caridad por parte de Dios o del objeto amado principalmente y el motivo secundario y dispositivo y cuasi material por parte nuestra, no en el mismo sentido en que los tomaban los representantes de las sentencias opuestas, sino en un sentido más alto y noble, al tratarse del mismo bien divino que, por la gracia y la caridad, se nos hace propio, conveniente, proporcionado, objetivamente comunicable, de modo que por él podamos conversar y convivir con el mismo Dios formando una cierta sociedad amistosa.

161. Lo mismo enseña *San Buenaventura* en términos bien claros, aunque no resolviese la cuestión de forma tan completa y profunda como S. Tomás.

433. *Suma Teológica*, II, II, 26, 3 ad 2.
434. *III Sent.*, dist. 29, art. 3, n. 41.
435. *Ibídem*, ad 4, n. 44.
436. *De caritate*, art. 2 in fine.
437. CAYETANO, *In II-II*, 23, n. 2.
438. SAN BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 26, art. 1, q. 1 ad 5, ed. cit., t. III, p. 557b.
439. *Ibídem*, poco después, p. 557b-558a.

«Si se objeta —dice— que la caridad no mira al premio, hay que decir que eso se entiende del premio creado, *pero no es verdad si se entiende del premio increado, porque la máxima caridad desea máximamente unirse a Dios y poseerlo*»[438].

Y como la esperanza versa principalmente sobre la bienaventuranza increada, que es el mismo Dios, «*la esperanza puede darse con exclusión de toda intención de amor mercenario*. Pues por más perfecto que sea el amor en este mundo, lleva unida a sí la virtud de la esperanza. De ahí que deba decirse absolutamente que *la esperanza del bien eterno no es mercenaria* ni disminuye su mérito, *ni hace que la caridad* y el mérito sean *imperfectos*, al no ser en cuanto que el corazón del hombre se fije demasiado afectuosa e intensamente en el propio bien. *Pero son muchos los que esperan la bienaventuranza, y, sin embargo, se preocupan poco de sí y mucho de Dios*»[439].

«Siendo doble el movimiento de amor de caridad, a saber, el amor de amistad y el amor de concupiscencia, la caridad desea, con amor de concupiscencia, a Dios sobre todas las cosas, y con amor de amistad ama de modo parecido a Dios por sí mismo y sobre todas las cosas. Por tanto *quien tiene caridad desea a Dios más que ningún otro bien, y desea el bien para Dios más que para sí mismo*»[440].

«Pues el acto de caridad es amar, y amar es lo mismo que querer el bien. Por tanto, cuando la caridad ama a alguien, desea el bien a quien ama: pero el bien que desea la caridad es solamente uno, esto es, *el bien sumo y eterno*. Este sumo bien a veces lo quiere el hombre en caridad *para Dios*; otras veces, *para sí mismo*; otras veces, *para el prójimo*. Cuando lo quiere *para el mismo Dios*, se dice que *ama a Dios*, porque quiere que Dios sea el sumo bien y que tenga todo el bien por esencia. Cuando lo quiere *para el prójimo*, se dice que *ama al prójimo*, porque quiere que tenga aquel bien por la gracia y la gloria. Cuando lo quiere *para sí*, se dice que se *ama a sí mismo*»[441]. Sin embargo, «*la caridad tiene siempre una misma razón motiva, a saber, la misma suma bondad, a la que, por ser sumamente amable, bien como es en sí, bien como participada por la criatura, en una y otra forma, la ama la caridad, y así tiene una sola razón motiva*»[442]. «La razón de amar a Dios es la bondad infinita»[443].

Es más, recuerda expresamente la posición de Abelardo, pero sin adherirse a ella, sino más bien a la posición de Hugo de San Víctor, aunque no lo cite nominalmente. «Pues para el afecto de la caridad no se requiere solamente amar a Dios con amor de amistad, sino también con amor de concupiscencia»[444]. Ahora bien, «*el amor de concupiscencia no es contrario al amor de amistad en la caridad, sino más bien al contrario, cuanto más uno desea rectamente a Dios, tanto más busca su honor*»[445]. «Así resulta claro que no hay inconveniente en decir que el movimiento de caridad puede ser mercenario, si se entiende por mercenario el que proceda con vistas a la merced *eterna e increada*»[446]. «Y como *la perfección de la merced consiste en la visión y fruición de Dios, de ahí que la caridad se defina por el deseo de am-*

440. *Ibídem*, art. 2, q. 3, ad 3, p. 574b. Véase también dist. 27, art. 1, q. 2, ad 6, p. 595b, donde dice que el amor de amistad incluye el amor de concupiscencia.
441. *Ibídem*, dist. 27, art. 1, q. 2, p. 594b.
442. *Ibídem*, dist. 27, art. 1, q. 2 ad 4, p. 595b.
443. *Ibídem*, dist. 2, art. 2, q. 5, ad 2, p. 612b.
444. *Ibídem*, dist. 27, art. 2, q. 2, p. 606b.
445. *Ibídem*, ad 3, p. 607b. Cf. ad 2, p. 607a.
446. *Ibídem*, ad 4, p. 607b.

bas cosas: no en el sentido de que el ver sea propio de ella, sino porque *es propio de la caridad el deseo de poseer a Dios*»[447].

Finalmente, al enunciado: cuanto uno ama a Dios tanto desea gozar de Dios, responde diciendo que «ocurre amar a Dios con un doble movimiento de amor, a saber, con afecto de amistad y con afecto de concupiscencia o deseo. Entonces al decir: cuanto uno ama a Dios tanto desea gozar de Dios, el amor puede referirse al movimiento de amistad o al movimiento de concupiscencia. Si se refiere al amor de concupiscencia, sin duda alguna dice la verdad; pero este movimiento no coincide numéricamente con el amor de nosotros mismos, y por eso no se sigue que amemos igualmente a Dios que a nosotros mismos. *Pues amarnos a nosotros en caridad no es otra cosa que desear para nosotros el sumo bien.*

Pero si amar a Dios se refiere al movimiento de amistad, entonces la expresión *tanto cuanto* puede importar proporcionalidad, en este sentido: si quieres mucho bien para Dios, deseas mucho gozar de Dios; o puede importar conmensuración de proporción o igualdad. En el primer sentido dice la verdad; en el segundo, no dice la verdad. *Efectivamente, por la caridad amo el sumo bien para Dios y el sumo bien para mí, de modo que quiero que Dios tenga el sumo bien, y que sea el sumo bien por esencia, y para mí lo quiero por participación; y lo deseo mucho más para él que para mí.* Y por eso de ahí no se sigue que el amor de Dios pueda ser igual al amor nuestro, dejando a salvo la caridad, o al amor de alguna criatura, como el amor de la gloria y de la fruición de Dios o de la bienaventuranza creada»[448].

162. En esta cuestión, San Buenaventura, lo mismo que Santo Tomás y San Alberto Magno, se hacen eco de la doctrina de *San Agustín*, según adelantábamos anteriormente, y quedará patente por los textos siguientes.

«Lo que no se ama por sí, no se ama»[449]. «Canta renovado (*novus*) si canta algo nuevo (*novum*). ¿Qué significa, canta renovado? Que se renueve con el deseo de nueva vida, que desee otra cosa, que suspire ante Dios por otra cosa [que por los bienes temporales], *que sea amador del reino de los cielos.* Lo diré más brevemente: *que sea amador de Dios, que ame a Dios, que ame gratuitamente*»[450].

«Os diré, hermanos, que cualquiera que adore a Dios para obtener riquezas y honores de este mundo, y es esto lo que pide, es claro que no le adora gratuitamente, sino buscando recompensa. Si Dios no se la concede, será abandonado; si se la concede, se estimará digno de mayor adoración. Sólo la concede él; pero si la concediese otro, detrás de él irían los amadores de estos bienes, abandonando a Dios. *Apóyate en Dios, sea Dios todo tu bien, sea Dios para ti el verdadero bien*»[451].

«Dios, por tanto, nos reserva otra cosa: por eso ha de ser adorado, por eso ha de ser amado. *Dios se reserva a sí mismo para los que le aman*; quiere mostrar su rostro a los limpios, no al ojo de la carne, sino al ojo del corazón: bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt. 5, 8). *Ama para que veas,* porque lo que verás no es vil, no es leve: verás a aquél que hace todo lo que amas. Y si esto es hermoso, ¿cómo será quien lo hizo? Dios no quiere que ames la tierra,

447. *Ibídem,* dub. 1 circa litteram Magistri ad 3, p. 616b.
448. *Ibídem,* dist. 29, art. único, q. 2 ad 4, p. 642b.
449. San Agustin, *Soliloquios,* lib. I, cap. 13, n. 2, t. I, col. 442.
450. San Agustin, *Sermones post Maurinos reperti,* collectio Mai, Sermón 15, n. 1, ed. Morin, Miscell. Agostiniana, p. 207, 14-16.
451. *Ibídem,* n. 2, p. 297-298.

Dios no quiere que ames los cielos, esto es, lo que ves, sino que le ames a él, a quien no ves; pero no estarás siempre sin verlo, si no estás siempre sin amarlo. Amalo ausente para poder gozarlo presente: *desea lo que has de poseer, lo que has de abrazar*; únete primero a él por la fe, luego te unirás a él realmente; pues ahora caminas peregrino por la fe y la esperanza: cuando llegares disfrutarás de aquél a quien amaste en la peregrinación»[452].

Y en otro lugar: «llamo caridad al amor con que se aman aquellas cosas que no son despreciables para el amante, esto es, lo que es eterno y cuyo amor puede ser eterno. *Dios, por tanto, y el alma con que se le ama se llama caridad purísima y consumada si no se ama otra cosa*; nos place llamarla también dilección. *Mas cuando Dios es más amado que el alma, de modo que el hombre quiera más ser de El que de sí mismo,* entonces se sirve verdadera y perfectamente al alma y, consiguientemente, al cuerpo, no dejándonos preocupar por afanes sensibles, sino tomando lo de alcance fácil. Pero el veneno de la caridad es el afán de conseguir y retener las cosas *temporales*; su alimento es la disminución de la avaricia; su perfección es la anulación de la avaricia»[453].

Amando, pues, a Dios, deseándolo y buscándolo, es como el hombre se ama verdaderamente a sí mismo. «Siendo Dios el sumo bien del hombre, lo que no podéis negar, se sigue que apetecer el sumo bien es vivir bien, de modo que vivir bien no sea otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente... Amemos, pues, a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente quienes nos hemos propuesto llegar a la vida eterna. Pues la vida eterna es el gran premio cuya promesa nos llena de gozo...

Pero parece «que no hemos hablado nada del hombre mismo, es decir, del amador; pero no ve muy claro quien así piensa. Pues no es posible que quien ama a Dios no se ame a sí mismo; es más, *sólo se sabe amar a sí mismo quien ama a Dios.* Ciertamente se ama mucho a sí mismo quien pone toda la diligencia en gozar del sumo y verdadero bien; y, como ya hemos probado que es Dios, ¿quién puede dudar que *se ama a sí mismo quien es amador de Dios?*»[454].

Debemos *buscar siempre* a Dios, debemos *pedir siempre la bienaventuranza* en nuestras oraciones y obras. «*Pide la vida bienaventurada*»[455]. «No está sano el espíritu que no antepone lo eterno a lo temporal, puesto que ni se logra utilidad temporal con la vida si no se negocia en méritos para la eternidad. *Luego no cabe duda que todas las cosas que pueden desearse útil y decentemente han de ser referidas a aquella vida en la que se vive con Dios y de Dios. Y, en conformidad con otro precepto, amamos en verdad a nuestro prójimo como a nosotros mismos precisamente cuando, según nuestras posibilidades, le conducimos a un semejante amor de Dios. Es que a Dios le amamos por sí mismo, mientras que a nosotros mismos y a nuestro prójimo nos amamos por Dios.* Pero aunque vivamos de este modo, no pensemos que ya hemos alcanzado la vida bienaventurada y que ya nada nos queda por pedir. ¿Cómo puede ser bienaventurada nuestra vida faltándonos el bien único por el que vivimos bien? No necesitamos desviar la atención a muchas cosas preguntando qué hemos de pedir y temiendo que nuestra oración proceda indebidamen-

452. *Ibidem*, n. 4, p. 299, 4-15.
453. *De diversis quaestionibus* 83, q. 36, n. 1, ed. cit., t. II, col. 323. Cf. *ibidem*, n. 2, col. 324.
454. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum,* lib. I, cap. 25-26, nn. 46, 47, 48, t. I, col. 889-890.
455. *Epistola 130 ad Probam,* cap. 4, n. 9, t. II, col. 504.

te, sino que más bien hemos de repetir con el Salmo (26, 4): una cosa pedí al Señor, esa buscaré: que habite en la casa del Señor todos los días de mi vida para poder contemplar el gozo de Dios y visitar su templo. En aquella morada no se suman los días que llegan y pasan para componer una totalidad, ni el principio de uno es el fin de otro. Todos se dan simultáneamente y sin fin, pues no tiene fin aquella vida ni sus días. *Para alcanzar esa vida bienaventurada nos enseñó a orar la misma Vida Bienaventurada*»[456].

«Y por eso dijo el Apóstol (I Tes. 5, 16): *orad sin interrupción.* ¿Qué significa eso sino *desear sin interrupción* la vida bienaventurada, que no es otra que la vida eterna, a recibir de aquel que es quien únicamente puede darla? *Deseémosla, pues, siempre y pidámosla siempre*»[457].

«¿Y qué hemos de elegir para amarlo con predilección, sino lo mejor que hallemos? Eso es Dios. Si en nuestro amor le anteponemos algo o lo igualamos con El, no sabemos amarnos a nosotros mismos. *Porque tanto mejor nos ha de ir cuanto más nos acerquemos a aquel que es el mejor de todos.* Y vamos hacia El, no andando, sino *amando.* Tanto más presente lo tenemos cuanto *más puro sea el amor con que a El tendemos.* No se extiende o queda incluido en espacios locales, ni se puede ir con los pies, sino con las costumbres, a aquel que está presente en todas partes en su totalidad. Nuestras costumbres suelen juzgarse no según lo que cada uno sabe, sino según lo que cada uno ama»[458].

«¿Qué diré a vuestra caridad? ¡Oh si el corazón de cualquier modo suspirase por aquella gloria inefable! ¡Oh si lloràsemos con gemidos nuestra peregrinación, si no amásemos el mundo, si continuamente con alma pura suspirásemos por Aquel que nos ha llamado! El deseo es el seno del corazón; le poseeremos si dilatamos el deseo cuanto nos fuere posible. A ello nos ayudan la Sagrada Escritura, las reuniones del pueblo, la celebración de los sacramentos, el santo bautismo, el canto de las alabanzas de Dios, nuestra misma predicación, para que este deseo no solamente sea sembrado y germine, sino que llegue a la capacidad necesaria para recibir lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre pudo soñar»[459].

Por eso «*toda la vida del buen cristiano es un santo deseo.* Pero lo que deseas aún no lo tienes, aunque deseándolo te capacitas para que, cuando llegue lo que has de ver, te sacies. Pues así como si quieres llenar un seno y sabes la cantidad que se va a echar, dilatas el seno del saco o del odre o de otra cosa —pues sabes lo que vas a echar y ves que el seno es angosto, y lo haces más capaz extendiéndolo—, así también Dios, difiriendo su presencia extiende el deseo; con el deseo se extiende el alma y la hace capaz.

Deseemos, por tanto, hermanos, porque hemos de ser llenados. Contemplad a Pablo extendiendo su seno para dar cabida a lo que ha de venir. Pues dice (Fil. 3, 12-14): no es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado; pero dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús. Dijo extenderse y dijo que él seguía con la intención. Se sentía pequeño para tomar lo que ni el ojo vio ni el oído oyó ni el corazón soñó. Esta es nuestra vida, que nos ejer-

456. *Epistola 130 ad Probam,* cap. 7-8, nn. 14-15, col. 506.
457. *Ibidem,* cap. 9, n. 18, col. 508.
458. *Epistola 155, ad Macedonium,* cap. 4, n. 13, col. 703.
459. *In Ioannem, tractatus* 40, n. 10, t. 4, col. 753-754.

citemos deseando. Y tanto nos ejercitará el santo deseo, cuanto purifiquemos nuestro deseo del amor del mundo. Ya lo hemos dicho: a veces hay que vaciar lo que ha de llenarse. Has de llenarte del bien, desecha el mal» [460].

«Tenemos ante los ojos miles de mártires. Ellos son los verdaderos amantes de la perfecta justicia. De ellos se ha dicho (Sant. 1, 2-4): tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones, considerando que la prueba de vuestra fe engendra la paciencia. Mas tenga obra perfecta la paciencia, para que seáis perfectos y cumplidos, sin faltar en cosa alguna. ¿Qué puede añadirse para que tenga obra perfecta? Ama, arde, es ferviente, pisa todos los deleites y pasa: llega a lo áspero, a lo horrible, a lo engañoso, a lo amenazador; lo pisa, lo rompe y pasa. ¡Oh *amar, oh ir, oh morir a sí mismo, oh llegar a Dios!* Quien ama su alma la perderá; y quien perdiere su alma por mí la recuperará para la vida eterna» [461].

«¿Qué tengo yo en el cielo y qué quise fuera de ti sobre la tierra? ¿Qué es aquello? Lo que el ojo no ve. ¿Qué es esto? Lo que el ojo fiel no desea. ¿Qué es aquello? Lo que encontró Lázaro el ulceroso. ¿Qué es esto? Lo que tiene el rico epulón. ¿Qué es aquello? Lo que no puede perecer. ¿Qué es esto? Lo que no puede retenerse. ¿Qué es aquello? Donde no hay trabajo. ¿Qué es esto Lo que trae consigo el temor. Pues, ¿qué tengo en el cielo? *El mismo que hizo el cielo; el precio de tu fe es tu Dios; lo poseerás; se ofrece en premio a sus adoradores*» [462].

«*Invocas a lo que amas; invocas a todo lo que llamas hacia ti; invocas a todo lo que quieres que a ti venga.* En efecto, si invocas a Dios para conseguir dinero, heredad, gloria mundana, invocas a estas cosas que intentas conseguir constituyendo a Dios en ayudador de tus concupiscencias, mas no en oidor de tus deseos. Dios es bueno, si te da lo que pretendes. Pero, si quieres algo malo, ¿no será más misericordioso no dándotelo? En fin, si no te lo concede, Dios ya no es nada para ti; y dices: ¡Cuánto rogué; cuántas veces rogué y no fui escuchado!...

¿Qué haré? —dices—. ¿Qué cosa pediré? ¿Qué pedirás? Lo que el Señor te enseñó; lo que el divino Maestro te enseñó. *Invoca a Dios como Dios; ama a Dios como Dios; no hay cosa mejor que El; deséale, anhélale.* Ve al que invoca al Señor en otro Salmo (26, 4): una sola cosa pedí al Señor; ésa buscaré. ¿Qué pide? *Habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida.* ¿Para que? *Para contemplar el gozo del Señor. Si, pues, quieres amar a Dios, ámale con los más sinceros, profundos y castos anhelos; ámale, inflámate en su deseo, codíciale, que no encontrarás uno más grato, ni mejor, ni más deleitable, ni más duradero*» [463].

Por tanto «*desea la vida eterna sin fin.* ¿No quieres que desaparezca jamás tu posesión Busca la vida eterna... Todo *cuanto haces, lo haces por ver.* No comprendo lo grande que es lo que hemos de ver, cuando *toda nuestra recompensa es la visión; y esta gran visión es nuestro Señor Jesucristo...* Quien me ama será amado de mi Padre y yo le amaré (Jn. 14, 21). Y como si se le dijera: ¿Y qué has de dar al que te ama? Añade: me mostraré yo mismo a él. Deseemos y amemos; inflamémonos en su amor si somos su esposa. El esposo está ausente; tengamos paciencia que llegará aquel a quien esperamos... Arriba el corazón, arriba el pensamiento, arriba el amor, arriba la esperanza, que no se pierda en la tierra» [464].

460. *In I Ioannis,* tract. 4, n. 6, t. 4, col. 1128.
461. *Sermo 149,* n. 8, t. 7, col. 769. Cf. *Enarración sobre el Salmo 127,* n. 2, t. 6, col. 837.
462. *Sermo* 19, n. 5, t. 7, col. 105.
463. *Enarración sobre el Salmo 85,* n. 8, t. 6ñ col. 135, 136.
464. *Enarración sobre el Salmo 90,* nn. 12, 13, col. 233, 234.

«*Mi porción es mi Dios.* No mi porción por un tiempo determinado, sino *mi porción para siempre.* Si tengo oro, aunque lo posea eternamente, ¿qué tengo? Con todo, aunque no tuviere a Dios por siempre, sino por algún tiempo, ¡qué gran bien no tendría! Añade a esto que me promete a sí mismo y por siempre. Tengo este gran bien y no dejaré jamás de tenerlo. ¡Inmensa felicidad! Dios es mi porción. ¿Por cuánto tiempo? Para siempre. Porque *mira cómo le amé; tuve un corazón casto; es el Dios de mi corazón y mi porción para siempre. Ha sido purificado el corazón, ya es gratuitamente amado Dios, no pide otra recompensa que El.* Quien pide a Dios otra recompensa fuera de El, queriendo servir a Dios sólo por ella, estima más lo que quiere recibir que al mismo Dios de quien lo pretende recibir. Pero, entonces, *¿ningún premio de Dios? Ninguno fuera de El mismo. El premio que da Dios es El mismo. Esto es lo que ama, esto es lo que aprecia; si amase otra cosa, no sería un amor casto*» [465].

«Una cosa pedí al Señor. Fíjate cómo arde este temor casto, el amor verdadero, el amor sincero. Una cosa pedí al Señor; ésa buscaré. ¿Qué? Habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida» [466].

Esta es la perfecta caridad. Pues la caridad «después de nacer se nutre; al estar nutrida, se robustece; después de robustecida, se perfecciona; *mas al llegar a la perfección,* ¿qué dice? *Para mi vivir es Cristo, y el morir, una ganancia. Deseaba morir y estar con Cristo; esto sería lo mejor*» [467].

El hombre que ama con esta caridad está en Dios y se olvida de sí mismo. «Es mejor cuando *se olvida de sí mismo por el amor de Dios inmutable, o se desprecia a sí mismo al compararse con Dios*» [468]. «Pues el alma es menos, mucho menos, que Dios; tanto menos cuanto menos es la criatura que el Creador. Así, pues, había de ser amado Dios, y *ha de ser amado tanto que, de ser posible, nos olvidemos de nosotros mismos*» [469].

«Te confieso, Señor, en todo mi corazón. Todo mi corazón —dice— arda con la llama de tu amor; *no dejes nada en mí para mí ni con que mirar hacia mí, sino que todo mi ser arda en deseos de ti, todo mi ser te ame inflamado por ti*» [470].

Efectivamente, la verdadera caridad busca el honor, la gloria, la conquista de las almas por la gloria de Dios, no por el provecho o utilidad propios. «Somos apacentados y apacentamos. Amad a Dios para que Dios os ame: *y no podéis mostrar cuánto amáis a Dios, sino mostrando cuánto amáis los intereses de Dios.* ¿Qué tienes para dar a Dios, hombre sensato? Lo que daba Pedro, todo eso: apacienta mis ovejas. ¿En qué ayudas a Dios? ¿A que sea mayor, mejor, más rico, más honorable? Tú podrás ser cualquier cosa; El será lo que era. Por tanto, *mira en torno a ti, por si acaso puedes ayudar al prójimo a que se acerque a Dios. Cuando lo hicisteis a uno de estos mis pequeños, a mí me lo hicisteis*» [471].

Esto es, en realidad, amar pura y gratuitamente. «No existías y fuiste hecho. ¿Qué diste a Dios? Fuiste malo, y has sido librado. ¿Qué diste a Dios? ¿Qué cosa no has recibido *gratuitamente* de Dios? Con razón se llama gracia, porque se da *gratuita-*

465. *Enarración sobre el Salmo 72,* n. 32, t. 5, col. 1017.
466. *Enarración sobre el Salmo 127,* n. 9, t. 6, col. 843.
467. *In I Epistolam Ioannis,* tract. 5, n. 4, t. 4, col. 1135.
468. *De libero arbitrio,* lib. 3, cap. 25, n. 76, t. I, col. 804.
469. *Sermo 142,* n. 4, t. 7, col. 686.
470. *Enarración sobre el Salmo 137,* n. 2, t. 6, col. 953.
471. *Sermones Casinenses,* 1, n. 13, ed. Morin, op. cit., p. 410, 19-27. Cf. *Enarración sobre el Salmo 9,* n. 13, t. 6, col. 234.

mente. Luego de ti se exige que le adores gratuitamente a El; no porque dé cosas temporales, sino porque ofrece las eternas» [472].

«Dios quiere que se le adore gratis; quiere que se le ame gratis, y esto es amar con pureza. No quiere que se le ame porque da algo fuera de sí, sino porque se da a sí mismo. Luego, quien invoca a Dios para que le haga rico, no invoca a Dios, invoca a lo que él quiere que le sobrevenga. ¿Qué significa *invocar* si no es *llamar a sí*? Llamar a sí es invocar. Cuando dices: Dios, dame riquezas, no quieres que el mismo Dios se te llegue a ti, sino que pretendes que las riquezas sean lo que venga a ti. Invocas lo que quieres que venga a ti. Si llamases a Dios, El vendría a ti, El sería tu riqueza. Ahora quieres tener el arca llena, y vacía la conciencia; Dios no llena el arca, sino el corazón. ¿De qué te aprovechan las riquezas mundanas y externas, si interiormente te apremia la miseria? Luego quienes por las comodidades mundanas, por los bienes terrenos, por la vida presente y la caduca felicidad invocan a Dios, no invocan a Dios» [473].

«Mas quienes buscaban a Dios por los dones terrenos, no buscaban a Dios, sino estos bienes. De este modo Dios es amado con temor servil, no con amor liberal. Así Dios no es adorado, pues se adora lo que se ama. De ahí que, como Dios es lo más excelente y lo más grande de todo lo que puede hallarse y se halla, por eso debe ser amado sobre todas las cosas para ser adorado... *El corazón es recto para con Dios cuando busca a Dios por Dios.* Una cosa deseó del Señor y ésa buscará: habitar siempre en la casa del Señor y contemplar su gozo. A El dice el corazón de los fieles: no me saciaré con las ollas de carne de los egipcios, ni con las calabazas y melones, ni con los ajos y cebollas que la generación depravada y provocativa prefería al pan celeste, ni con el maná visible, ni con los mismos volátiles alados, sino que *me saciaré cuando se manifieste tu gloria»* [474].

«Y, sin embargo, porque amamos gratuitamente y alimentamos las ovejas, buscamos recompensa. ¿Cómo puede darse esto? ¿Cómo se entiende que amo *gratuitamente* al apacentar, y pido recompensa por ello? No podría darse esto; *de ningún modo se buscaría recompensa de aquél a quien se ama gratuitamente, si no fuese porque la merced es el mismo a quien se ama»* [475].

El motivo del amor de Dios, por tanto, debe ser el mismo Dios y solamente El, por ser absolutamente bueno, no porque nos da otros bienes distintos de El, es decir, porque es en sí mismo formalmente bueno, no sólo causalmente o por causar bondades distintas de El. Por eso «*están muertos los que no adoran a Dios gratuitamente, esto es, porque El es bueno, sino porque nos da tales bienes cuales da también a los malos.* ¿Quieres recibir dinero de Dios? También lo tiene el ladrón. ¿Quieres mujer, fecundidad de hijos, salud corporal, honores mundanos? Mira cuántos malos tienen todo eso. ¿Es eso lo único por lo que adoras a Dios?» [476].

Te ofreceré voluntariamente sacrificios. «Digamos como podamos qué significa: te ofreceré voluntariamente sacrificios... ¿Por qué dice *voluntariamente*? Porque amo *gratuitamente lo que alabo. Alabo a Dios y me gozo en la misma alabanza. Me gozo en la alabanza de aquel del que, alabado, no me avergüenzo.* No le alabo del modo que se alaba al auriga, al cazador o a culquier cómico por los aficionados a las frivolidades de los espectáculos, ni del modo con que se invita y exhorta por sus panegi-

472. *Enarración sobre el Salmo 43,* n. 15, t. 5, col. 498.
473. *Enarración sobre el Salmo 52,* n. 8, col. 651.
474. *Enarración sobre el Salmo 77,* nn. 20-21, t. 6, col. 32.
475. *Sermo* 340, n. 1, t. 8, col. 1312.
476. *Enarración sobre el Salmo 79,* n. 14, t. 6, col. 70.

ristas a que otros alaban a la par con ellos; a pesar de que muchas veces cuando todos han gritado, al ser vencido su patrocinado, todos se avergüenzan. *No sucede esto con Dios nuestro Señor. Alábesele voluntariamente y ámesele caritativamente; sea gratuito lo que se ama y lo que se alaba.*

¿Qué quiere decir *gratuitamente*? *Por El, no por otra cosa. Pues si alabas a Dios para que te dé algo, ya no lo amas gratuitamente.* Te avergonzarías si tu esposa te amase por dinero, y si pensase en adulterio en caso de que tú cayeses en pobreza. Queriendo ser tú amado gratuitamente por tu esposa, ¿desearías tú amar a Dios por otra cosa?

¿Qué premio has de recibir de Dios, avaro? No te reserva la tierra, sino a sí mismo, el que hizo el cielo y la tierra? Te ofreceré *voluntariamente* sacrificios; *no lo hagas por necesidad.* Si alabas a Dios por otra cosa, le alabas *por necesidad,* pues si tuvieses lo que anhelas, no le alabarías. Fíjate en lo que digo: alabas, por ejemplo, a Dios para que te dé mucho dinero; si entrase de otra parte, no de Dios, la riqueza en tu casa, ¿alabarías por ventura a Dios? Luego si por la riqueza alabas a Dios, no le sacrificas *voluntariamente,* sino *por la necesidad,* ya que amas fuera de El no sé qué otra cosa. Por eso se dijo: te ofreceré voluntariamente sacrificios. Desprecia todas las cosas y mira sólo a Dios. Estas cosas que ha dado son buenas por el que las da; porque, da, sin duda, estos bienes temporales a unos para su provecho, a otros para su perjuicio, según la profundidad y altura de sus juicios. Ante el abismo de estos juicios exclamó sobrecogido el Apóstol diciendo (Rom. 11, 33): ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero? El sabe cuándo da y a quién da, cuándo quita y a quién quita. Pide tú en esta vida lo que te aproveche para la futura, pide lo que te ayude para la eternidad.

Amale gratuitamente a El, porque no encontrarás qué cosa te dé mejor que El mismo. Si lo encuentras, pídelo. Te ofreceré *voluntariamente* sacrificios. ¿Por qué dice *voluntariamente*? Porque debe ser *gratuito.* ¿Qué significa *gratuito*? *Porque es bueno,* alabaré, Señor, tu nombre; *no por otra cosa, sino porque es bueno.*

¿Acaso dice: alabaré, Señor, tu nombre, porque me das fértil heredad, porque me das oro y plata, porque me das abundantes riquezas, mucho dinero y grandes honores? No. ¿Por qué, entonces? *Porque es bueno*»[477].

«¿Qué clase de bien? El bien de todo bien, de donde procede todo el bien, bien por el que no se pregunta qué sea el mismo bien. Se dice que el hombre es bueno, el campo es bueno, la casa es buena, el animal es bueno, el árbol es bueno, el cuerpo es bueno, el alma es buena; cuantas veces hablaste, añadiste: bueno. Existe un bien simplicísimo, el mismo bien por quien son buenas todas las cosas; el mismo bien de quien procede el que todas las cosas sean buenas; es la misma delectación buena, que llegaremos a contemplar»[478].

«¿Qué más? Bueno es esto y bueno es aquello. Prescinde de los determinativos *esto* y *aquello* y contempla el *bien puro* si puedes: así verás a Dios, bien imparticipado, *el Bien de todo bien... Así se ha de amar a Dios,* no como se ama este o aquel bien, sino como se ama al *mismo bien.* Ha de buscarse el bien del alma, no el bien que aletea al juzgar, sino el Bien al cual se adhiere el amor. Y ¿qué bien es éste, sino Dios? No es buena el alma ni es bueno el ángel, ni es bueno el cielo, sólo el

477. *Enarración sobre el Salmo 53,* n. 10, col. 661-662.
478. *Enarración sobre el Salmo 26,* sermón II, n. 8, t. 5, col. 160.

bien-bien (*bonum-bonum*)... Esta es la verdad y el bien puro: aquí no hay más que el *mismo bien*, y, por tanto, el *sumo bien*. El bien sólo es susceptible de aumento o disminución cuando es bien de otro. El alma, por consiguiente, para ser buena se convierte al bien, de quien recibe el ser alma»[479].

163. Es, pues, evidente que Hugo de San Víctor, San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás están en la misma línea de pensamiento que San Agustín. Lo mismo debe decirse de *San Bernardo*, aunque los quietistas y semiquietistas han abusado de su autoridad, interpretando algunas de sus expresiones fuera del contexto y contra el contexto.

«No se ama, pues, a Dios sin premio, aunque se debe amar sin miras al premio. Porque la verdadera caridad no puede quedar sin fruto, y, con todo, no es mercenaria, pues no busca sus propios intereses (I Cor. 13, 5). Es un afecto, no un contrato: ni se adquiere por pacto, ni ella adquiere por pacto. Surge espontáneamente y hace espontáneo a quien ama. El verdadero amor está contento consigo mismo. *Tiene premio, pero éste es aquél a quien ama.* Porque siempre que se vea que amas por otra cosa, seguramente amas aquello a donde llega el fin del amor, no aquello por lo que se dirige. Pablo no predica para comer, sino que come para predicar, porque no ama la comida, sino el Evangelio (I Cor. 9, 18). El amor verdadero no busca premio, pero lo merece. Ciertamente se le propone el premio que no ama; se le debe al que ama; se da al que persevera... *El alma que ama a Dios no busca otro premio de su amor que a Dios. Si busca otro como cierto, no ama a Dios*»[480].

«Así ama quien dice: alabad al Señor porque es bueno (Salmo 117, 1). Quien alaba al Señor, *no porque es bueno para él, sino porque es bueno, ese tal ama verdaderamente a Dios por Dios y no por sí mismo.* No ama así aquel de quien se dice (Salmo 48, 19): te alabará cuando le hayas hecho beneficios»[481].

Hay aún un cuarto grado de amor, que es el perfecto, cuando el hombre no ama más que por Dios. «Feliz el que mereció llegar hasta el cuarto grado, de suerte que ni a sí mismo se ama sino por Dios», de modo que así como Dios hizo todas las cosas por sí mismo, así también nosotros lo hagamos todo por El, conformando perfectamente nuestra voluntad a la suya. «*¡Oh amor santo y casto!* ¡Oh dulce y suave afecto! *¡Oh pura y limpia intención de la voluntad! Tanto más limpia ciertamente y más pura cuanto nada de propio queda ya mezclado en ella*; tanto más suave y más dulce cuanto es divino todo lo que se siente. *Sentir estos afectos es ser deificado... ¿Cuánto será esto?* ¿Quién lo verá y poseerá? ¿Cuándo iré ya y apareceré ante el rostro de Dios? (Salmo 41, 3). *Señor, Dios mío* (Salmo 26, 8), *mi corazón te ha dicho: mis ojos te han buscado; tu rostro buscaré* (Salmo 26, 8)»[482].

«Abrazo ciertamente (el del esposo y la esposa), cuando un mismo querer, un mismo no querer, hace de dos espíritus uno solo. Y no es de temer que la disparidad de las personas haga claudicar en algo la conveniencia de voluntades, porque el amor no entiende de respeto. El amor se dice de amar, no de honrar. Honre enhorabuena el que siente horror, el que siente estupor, el que teme, el que admira; huelga todo esto en el amante. El amor abunda para sí; cuando viene acapara y cautiva en

479. *De Trinitate*, lib. 8, cap. 3, nn. 4-5, t. II, col. 142, 143.
480. San Bernardo, *De diligendo Deo*, cap. 7, n. 17, ML. 182, 984, 985.
481. *Ibidem*, cap. 9, n. 26, col. 990.
482. *Ibidem*, cap. 10, nn. 27, 28, col. 991-992.

sí mismo todos los afectos. *Por eso ama lo que ama y no sabe de otra cosa.* El esposo que merece ser honrado, excita la sorpresa y la admiración; *pero ama más ser amado. Son esposo y esposa. ¿Qué otra relación y conexión buscas entre esposos que el amar y ser amado?»* [483].

«Añade que este Esposo es no sólo amante, sino el Amor. ¿Es quizá honor? Empéñese quienquiera en que lo es; yo no lo he leído. He leído, en cambio, que Dios es caridad (I Jn. 4, 16), y no he leído que sea honor o dignidad... Exige, pues, Dios ser temido como Dios, ser honrado como Padre, *ser amado como esposo.* ¿Qué es más elevado? Cierto que el amor. Sin éste, el temor mismo tiene pena y el honor no tiene gracia. Es temor servil mientras no es conducido por el amor. Honor que no proviene del amor no es honor, sino adulación. Cierto que sólo a Dios el honor y la gloria; mas Dios no aceptará ni lo uno ni lo otro si no están acompañados por la miel del amor. *Este basta por sí, éste agrada por sí y en razón de sí. El es para sí su mérito y su premio. El amor no requiere causa fuera de sí, sino fruto. Su fruto es su uso. Amo porque amo; amo por amar. Cosa grande es el amor, con tal que vuelva a su principio, si vuelve a su origen y refundido en su fuente recibe siempre de ella el fluir continuamente.*

Sólo el amor, entre todos los movimientos, sentires y afectos del alma, puede, en la medida en que puede una criatura, responder al Creador, aunque no sea adecuadamente, *correspondiendo con algo semejante.* Por ejemplo, si Dios se aíra contra mí, ¿habré yo de airarme también contra Dios? No, ciertamente, sino que temeré y temblaré y pediré perdón. Así que, si me reprende, no le reprenderé, sino que será más bien justificado en mí. Tampoco le juzgaré si me juzga, sino que le adoraré. Y quien me salva no busca ser de mí salvado ni necesita ser librado por alguien quien a todos salva. Si domina, a mí me corresponde servir; si manda, a mí me corresponde obedecer; y no exigir del Señor servicio y acatamiento. Ahora ya puedes ver cuán de otro modo se ha el amor. Pues *cuando Dios ama no quiere otra cosa que ser amado, ya que no ama sino para que se le ame, sabiendo que con el amor mismo han de ser felices quienes le amen.*

Cosa grande es el amor, pero en él hay grados. La esposa está en el más alto. Porque también aman los hijos, mas piensan en la herencia, y si temen que de cualquier modo pueden perderla, reverencian más bien que aman a aquél de quien esperan la herencia. *Me resulta sospechoso el amor que parece esperar algo distinto de él mismo. Flaco es aquél que, en faltando quizá la esperanza, o se extingue o disminuye; impuro el que codicia también otra cosa. El amor puro no es mercenario. El amor puro no toma fuerzas con la esperanza, ni siente, sin embargo, daño con la desconfianza.* Tal es el de la esposa, por ser esto la esposa, quienquiera que sea. La realidad y la esperanza de la esposa es sólo el amor. En esto abunda la esposa; con esto se contenta el esposo. Este no busca otra cosa ni aquélla tiene otra» [484].

Sin embargo, el amor de la herencia, que desea el hijo, no es un amor mercenario, sino amor de la merced solamente. «Y como ya ha llegado a varón perfecto, conviene que se ocupe en las cosas que son del Padre, que suspire por la herencia, que piense en ella con continua meditación. ¿Acaso le tendrá alguno por mercenario si anhela la herencia paterna y la aguarda y desea con todo afecto, atestiguando el mismo profeta que ella es *premio del hijo y no del mercenario?»* [485].

483. *Sermo 83 in Cantica,* n. 3, ML. 183, 1182.
484. *Ibídem,* nn. 4-5, col. 1183.
485. *Sermones de diversis,* sermo 8, n. 8, ML. 182, 564.

«Sin embargo, se encuentra otro grado más sublime y otro afecto más digno que éste *cuando, castigado completamente el corazón, nada más desea el alma, nada más busca que al mismo Dios*. Con la experiencia continua aprendió que *Dios es bueno para los que esperan en El, para el alma que le busca*; de suerte que del afecto del corazón y por convencimiento clama con el salmista (Salmo 72, 25-26): ¿Qué tengo yo en el cielo y qué cosa deseé yo en la tierra fuera de ti? Desfallecieron mi carne y mi corazón, Dios de mi alma y mi porción para siempre. El alma que es así no desea nada *suyo*, ni la felicidad, ni la gloria, ni otra cosa *con amor de sí misma, sino que toda va a Dios y su único y perfecto deseo es que la introduzca el Rey en su alcoba para unirse a El, para gozar de El*» [486].

Es decir, no ama a Dios por los bienes recibidos o esperados de El, sino por sí mismo; no busca una herencia distinta, sino a El mismo; ni una gloria y felicidad fuera de El, sino en El, pues El es la verdadera felicidad.

Tal es el sentido manifiesto de este texto, del que han abusado los semiquietistas. Y si hay algo de exageración en algunas de sus palabras, ello se comprende fácilmente tanto por el estilo oratorio del autor, como —y principalmente— por la imagen o analogía del hijo y de la esposa humanos, que no ha sido plenamente depurada en sus palabras al aplicarla a las cosas divinas, y, finalmente, porque San Bernardo tenía ante sus ojos el estado actual de la naturaleza caída, en la que el amor de sí es egoísta, y ha de ser corregido y rectificado por la caridad, si bien el amor natural primitivo es siempre recto y se dirige a Dios con amor de amistad más que a sí mismo.

Sin haber llegado a la perfección de la doctrina de Santo Tomás, ni siquiera a la de San Agustín, a quien tanto había leído San Bernardo, en realidad enseña lo mismo.

«Nosotros, por tanto —dice San Agustín, usando la misma imagen— amemos a Dios, hermanos, *pura y castamente. No es casto el corazón que ama a Dios para recibir merced*. ¿Es que, acaso, no tendremos recompensa (*mercedem*) por la adoración de Dios? *Ciertamente que la tendremos, pero será el mismo Dios a quien adoramos. El será nuestra recompensa, pues le veremos tal cual es*.

Fíjate qué recompensa has de recibir. ¿Que dice nuestro Señor Jesucristo a sus amadores? El que me ama guarda mis mandamientos, y el que me ama será amado por mi Padre y yo le amaré. Pero, ¿qué le has de dar? *Me mostraré yo mismo a él* (Jn. 14, 32). Poco es si no amas; pero si amas, si suspiras, si adoras gratis a Dios, por quien fuiste gratuitamente redimido, pues no habías merecido que te redimiese; si suspiras por El con ardor al considerar en ti sus beneficios y se inquieta tu corazón por el deseo de El, *no busques cosa alguna fuera de El; con El tienes bastante*. Por avaro que tú seas, *Dios te basta*. Efectivamente, la avaricia se esforzaba en poseer toda la tierra; añade, si quieres, el cielo: más que todo esto es el que hizo el cielo y la tierra. Lo diré más claramente, hermanos: considerad por estos matrimonios humanos cómo debe ser casto un corazón para con Dios. Existen, sin duda, los

486. *Ibidem*, n. 9, col. 565.

matrimonios humanos. Pues bien, no ama a su esposa el que la ama por la dote; tampoco ama castamente a su marido la esposa que le ama porque recibió un pequeño o gran regalo de él; pues es marido el rico y el que empobreció. ¡Cuántos desterrados son amados con más ardor por las castas esposas! Muchos matrimonios castos fueron probados en las calamidades de los maridos; pues para que no se pensase que amaban otra cosa fuera del marido, no sólo no los abandonaron, sino que los siguieron al destierro.

Luego, si se ama gratuitamente al marido carnal, al amarlo castamente, y la mujer carnal es gratuitamente amada, si se la ama castamente, ¿cómo debe ser amado Dios, verdadero y veraz marido del alma, que fecunda en orden a la prole de la vida eterna y que no permite que seamos estériles? *Amémosle, pues, así, de modo que no se ame otra cosa fuera de El*» [487].

164. Abunda en ese mismo sentido *Santa Teresa de Jesús*, quien enseña que a Dios ha de amársele por sí mismo y por encima de todas las cosas, como bondad infinita que es [488], sin miras al propio interés: *amar a Dios sin interés* [489], deseándolo, sin embargo, de todo corazón, hasta desear morir para estar con Cristo, por hacérsele la vida presente demasiado dura, gravosa, insoportable, por estar privada de la visión del Amado [490].

De ahí que exclamase: «¡Oh, deleite mío, Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré ver vuestra presencia? ¿Qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de vos? ¡Oh, vida larga! ¡Oh, vida penosa! ¡Oh, vida que no se vive! ¡Oh, qué sola soledad! ¡Qué sin remedio! Pues, ¿cuándo, Señor, cuándo? ¿Hasta cuándo? ¿Qué haré, Bien mío, qué haré? ¿Por ventura desearé no desearos? ¡Oh, mi Dios y Criador!, que llagáis y no ponéis la medicina, herís y no se ve la llaga, matáis dejando con más vida; en fin, Señor mío, hacéis lo que queréis como poderoso. Pues un gusano tan despreciado, mi Dios, ¿queréis sufra estas contrariedades? Sea así, mi Dios, pues vos lo queréis, que yo no quiero sino quereros.

Mas ¡ay, ay, Criador mío, que el dolor grande hace quejar y decir lo que no tiene remedio hasta que vos queráis! Y alma tan encarcelada desea su libertad, deseando no salir un punto de lo que Vos queréis. Quered, gloria mía, que crezca su pena, o remediadla del todo. ¡Oh muerte, muerte! ¡No sé quién te teme, pues está en ti la vida! Mas, ¿quién no temerá, habiendo gastado parte de ella en no amar a su Dios? Y pues soy ésta, ¿qué pido y qué deseo? ¿Por ventura el castigo tan bien merecido de mis culpas? No lo permitáis Vos, Bien mío, que os costó mucho mi rescate.

487. San Agustin, *Enarraciones sobre el Salmo 55*, n. 17, t. 5, col. 698-699. Cf. B. Ogerius, Ord. Cist., *Sermo 9*, nn. 4-5, ML. 184, 915; San Buenaventura, *III Sent.*, dist. 27, art. 2, q. 2, ad 2, p. 607a, quien entiende el sentido de las palabras parecidas de San Bernardo, distinguiendo un doble amor de caridad sobre un doble bien, a saber, el amor con que se ama a solo Dios con amor de amistad, y el amor con que se aman sus dones con amor de concupiscencia.
488. Santa Teresa de Jesus, *Vida*, cap. 8, n. 6, ed. Silverio, p. 53. Burgos 1922.
489. *Moradas cuartas*, cap. 2, n. 9, ed. cit., p. 575.
490. *Vida*, cap. 21, n. 6-7, p. 153-154; cap. 29, n. 8, p. 222; cap. 40, n. 20, p. 348; *Moradas sextas*, cap. 6, n. 1, p. 645; cap. 7, n. 3, p. 653; cap. 11, n. 8, p. 682.

¡Oh, ánima mía!, deja hacerse la voluntad de tu Dios, eso te conviene. Sirve y espera en su misericordia, que remediará tu pena, cuando la penitencia de tus culpas haya ganado algún perdón de ellas; no quieras gozar sin padecer» [491].

Por eso cantaba:

«Vivo sin vivir en mí,
y de tal manera espero
que muero porque no muero
....
¡Ay, que larga es esta vida!
¡qué duros estos destierros!
¡esta cárcel, estos hierros
en que el alma está metida!
Sólo esperar la salida
me causa dolor tan fiero
que muero porque no muero.
¡Ay qué vida tan amarga
do no se goza el Señor!
porque si es dulce el amor
no lo es la esperanza larga:
más pesada que el acero,
que muero porque no muero...» [492].

Ella se alegraba oyendo el sonido del reloj, indicando el paso de la hora, por pensar que se abreviaba en una hora la separación de Dios: «dame consuelo oir el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios, de que veo ser pasada aquella hora de la vida» [493].

Al llegar al final de la vida, delante del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, que ya iba a recibir en Viático, dijo: «Señor mío y Esposo mío, ya es llegada la hora tan deseada; tiempo es ya que nos veamos, amado mío y Señor mío, ya es tiempo de caminar; vamos muy enhorabuena; cúmplase vuestra voluntad; ya es llegada la hora en que yo salga de este destierro y mi alma goce en uno de Vos, que tanto he deseado» [494]. Después de la comunión y hasta el momento de la muerte se dolía de sus pecados, de los que pedía indulgencia a Dios; rogaba también a las hermanas que encomendase su alma a Dios después de la muerte para librarse en cuanto antes del Purgatorio; y repetía continuamente con el Salmista: sacrificio grato a Dios el corazón contrito; no desprecies, oh Dios, el corazón contrito y humillado; no me apartes de tu vista y no alejes de mí tu espíritu; crea en mí un corazón puro y renueva en mis entrañas un espíritu recto.

Es decir, hizo todo lo contrario a lo que dice la doctrina de los quietistas y semiquietistas, uniendo a la vez la caridad perfecta, la esperanza completa y el dolor consumado, habiendo sido siempre santísima su vida.

165. La misma doctrina se encuentra en *San Juan de la Cruz*, quien exhorta vehementemente a que nuestro corazón se adhiera a Dios, no a las criaturas. «Grande mal es tener más ojo a los bienes de Dios que al mismo Dios, oración y desapropio» [495]. A Dios se le ha de servir con amor puro, con el mismo ardor y fidelidad que si Dios desconociese nuestro amor. «El

491. *Exclamaciones del alma a Dios*, VI, nn. 1-3, p. 773.
492. *Ibidem*, p. 1065-1066.
493. *Vida*, cap. 40, n. 20, p. 349.
494. *Ibidem*, p. XVIII, testimonio de María de San Francisco, que había estado presente.
495. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias*, n. 59, ed. Silverio, B.M.C., t. 13, p. 247.

que con puro amor obra por Dios, no solamente no se le da de que lo sepan los hombres, pero ni lo hace porque lo sepa el mismo Dios; el cual, aunque nunca lo hubiese de saber, no cesaría de hacer los mismos servicios y con la misma alegría y amor» [496].

Sin embargo, junto con esto deseaba ardientemente su presencia:

«Apaga mis enojos
pues que ninguno baste a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos
y sólo para ti quiero tenellos.

Descubre tu presencia
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y hermosura» [497].

Y de nuevo:

«Esta vida que yo vivo
es privación de vivir,
y así es continuo morir
hasta que viva contigo:
oye, mi Dios, lo que digo,
que esta vida no la quiero,
porque muero porque no muero.
Estando ausente de ti
¿qué vida puedo tener
sino muerte padecer
la mayor que nunca vi?

Lástima tengo de mí,
pues de suerte persevero
que muero porque no muero.
.. ..
Sácame de aquesta muerte,
mi Dios, y dame la vida;
no me tengas impedida
en este lazo tan fuerte:
mira que peno por verte
y mi mal es tan entero
que muero porque no muero» [498].

Porque efectivamente:

«Sabor de bien que es finito
lo más que puede llegar
es cansar el apetito
y estragar el paladar...

Que estando la voluntad
de Divinidad tocada
no puede quedar pagada
sino con Divinidad» [499].

166. Añádase el sentir de *San Francisco de Sales*: «Si, imaginando lo imposible, hubiese una infinita bondad con la que no tuviésemos pertenencia alguna y con la que no pudiéramos tener ninguna unión ni referencia, la estimaríamos también más que a nosotros mismos, pues conoceríamos que por su infinitud sería más estimable y más amable que nosotros, y, por consiguiente, podríamos tener simples deseos de amarla, pero, propiamente hablando, no la amaríamos, puesto que el amor presupone la unión; mucho menos podríamos tener caridad para ella, puesto que la ca-

496. *Avisos que tenía la M. Magdalena del Espíritu Santo*, n. 1, *ibidem*, p. 248.
497. *Cántico espiritual*, II, estrofas 6-7, *ibidem*, p. 310.
498. *Ibidem*, p. 320-321.
499. *Ibidem*, p. 339-340.

ridad es una amistad, y la amistad no puede ser sino recíproca, con la comunicación por fundamento y la unión por fin» [500].

Estas palabras las refiere y hace suyas *San Alfonso de Ligorio* [501]. Pues, como dice este santo Doctor, «la caridad tiende a Dios como fin último, y, por tanto, *el deseo de poseer a Dios, que es nuestro último fin, es acto propio de la caridad, y aun más perfecto que otros*; pues la posesión de Dios es la caridad consumada. De ahí que el Apóstol tuviese un *perfecto* acto de caridad al decir: tengo deseo de morir y estar con Cristo (Fil. 1, 23). Y esto es lo que enseña expresamente San Agustín al escribir (*De doctrina christiana*, lib. III, cap. 10, n. 16, ML 34, 72): llamo caridad al movimiento del alma a gozar de Dios por sí mismo» [502].

Porque «si miramos a nuestro bien *como término de la gloria de Dios*, al amar la bondad divina como conveniente para nosotros, *puesto que ella nos ayuda a cumplir la voluntad de Dios y a conseguir nuestro último fin, que es amar a Dios, para lo cual nos ha creado, producimos un verdadero acto de caridad*. Por eso decía San Agustín (In Psalm. 134, n. 11, ML. 37, 1745): debes amar a Dios de modo que no dejes de desearlo (a Dios) como recompensa que te pueda saciar» [503].

Todo ello está condensado en aquel celebérrimo soneto español:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte:
muéveme tu cuerpo dolorido,
muévenme tus penas y tu muerte,
muéveme en fin tu amor, en tal manera,
que aunque no hubiera cielo yo te amara
y aunque no hubiera infierno te temiera.

500. San Francisco de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, lib. X, chap. 10.
501. San Alfonso de Ligorio, *Prattica dell'amore di Dio*, cap. 16, trad. española, p. 301-302. Madrid 1940.
502. *Theologia Moralis*, lib. II, cap. 1, n. 24, ed. Gaudé, t. I, p. 316b.
503. *Op. cit.*, dub. 2, p. 317. Lo mismo repite en *Homo Apostolicus*, tract. 4, cap. 1, nn. 10-11, t. I, p. 112-113. Mechlinae 1867. «Si os pido la gracia de entrar en la gloria, es para amaros en ella con todas las energías de mi corazón (*El amor del alma o reflexiones sobre la pasión de Jesucristo*, cap. 11, n. 3, p. 128. Madrid 1941). «*A fin de amaros con todo mi corazón*, dadme las gracias que con tantos trabajos me habéis merecido» (*Ibidem*, p. 129). «El motivo de amar a Dios es su bondad infinita, por la que merece ser amado por sí mismo, aunque no hubiese premio por amarle ni castigo por no amarle» (*Institutio catechetica*, P. I, cap. 1, & 3, citado por Herrmann, Institutiones Theologiae Dogmaticae[5], n. 1366, t. I, p. 372. Romae 1914.

167. *En conclusión,* por todo lo dicho consta suficientemente que la *solución media* explica perfectamente la amabilidad caritativa de todos los objetos materiales de la caridad por resolución en la misma bondad increada de Dios, en cuanto bienaventuranza objetiva sobrenatural; porque efectivamente Dios mismo, como suma bondad de orden sobrenatural, es en sí mismo sumamente amable y ha de ser amado por sí mismo y por encima de todas las cosas con amor de amistad; a su vez nosotros y nuestros prójimos, en cuanto que procedemos de aquella suma bondad y a ella nos ordenamos, participando intrínseca y formalmente de ella, nos amamos también con amor de amistad por Dios y bajo Dios; finalmente, los bienes que hemos recibido o recibiremos de Dios, tanto naturales como sobrenaturales, los amamos con amor de concupiscencia, como medios o instrumentos de los que debemos usar para servicio, amor y honor de la misma suma bondad, informado por el amor de amistad para con el mismo Dios. De este modo se salva la naturaleza teológica de la caridad, su pureza y altura de motivo formal, sin excluir el bien del mismo hombre amante, sino más bien elevándolo a su máxima perfección, sin caer por eso en ningún egoísmo o miras al propio interés; al contrario, nosotros, nuestras cosas y nuestro prójimo resultamos ordenados al mismo Dios como a persona primera y máximamente amada con amor de amistad, por su infinita bondad. De este modo, con esta síntesis superior, se superan perfectamente y a la vez tanto el egoísmo de Simón de Tournai y Bolgeni, como el altruismo antropomórfico de Abelardo, Escoto y los quietistas, que conciben la naturaleza de la amistad caritativa y teológica de forma unívoca como si fuese una amistad natural de un hombre para con otro hombre del que no depende en absoluto.

D. *Diferencia del motivo formal de la esperanza*

168. Después de lo expuesto ya es fácil ver la diferencia específica entre la caridad y la esperanza por parte del objeto motivo de ambas virtudes teologales y de sus condiciones. Esta diferencia formal puede considerarse por parte del mismo objeto a alcanzar, por parte del sujeto que lo alcanza y por parte de la mutua correlación.

169. a) *Por parte del objeto formal terminativo, directamente o en sí mismo,* no hay diferencia alguna entre la esperanza y la caridad, puesto que ambas miran a la misma bienaventuranza sobrenatural objetiva, según hemos dicho al principio del artículo. Se da, sin embargo, diferencia *por parte de sus condiciones o connotaciones,* porque aquel mismo sumo bien es objeto de la caridad considerado en sí mismo absolutamente, mientras

que es objeto de esperanza en cuanto revestido de la condición de *sumamente arduo o sumamente difícil de conseguir.*

Lo expresa así *Santo Tomás*: «lo que es lo mismo en la *realidad* es objeto de todas las virtudes teologales, pero difiere *según la razón*; porque, en cuanto que es la *Verdad* Primera, es objeto de *fe*; en cuanto que es el Sumo *Bien*, es objeto de *caridad*; y en cuanto es Altísimo *arduo*, es objeto de la *esperanza*»[504]. Estas razones formales del bien divino son proporcionales a las razones formales del objeto del apetito concupiscible e irascible, pues la esperanza es proporcional al apetito irascible, como la caridad lo es al apetito concupiscible. Por eso añade el Santo Doctor: «tender hacia el bien apetecible es tanto del irascible como del concupiscible, pero de modo diferente; porque tender a algún bien *en cuanto que es simplemente bien* es del concupiscible; pero tender a algún bien *en cuanto que es arduo y difícil* es del irascible. *Y de este modo tienden de diverso modo a Dios la esperanza y la caridad*»[505].

Y en otro lugar: «no tiende más la fe a la *Verdad* misma, que parece ser su propio objeto, que la caridad al Sumo *Bien* o la esperanza al *Arduo* Sumo»[506]. «En Dios... se considera la *Verdad*, a la que mira la fe..., la *Sublimidad*, a la que mira la esperanza..., la *Bondad*, a la que mira la caridad»[507]. «La caridad no mira a aquel Bien *como arduo*, como la esperanza»[508].

170. b) *Por parte del objeto motivo,* sí hay diferencia, porque el de la fe es la Veracidad Primera o Verdad Primera *in dicendo*; el de la esperanza es la Omnipotencia Auxiliadora o la Bondad Divina *in auxiliando* o ayudando; el de la caridad es la misma Bondad Divina absolutamente o en sí misma. Y es que la Bondad Divina sumamente ardua y difícil de conseguir no mueve a la esperanza al no ser que tal arduidad o dificultad sea superable para quien espera, de modo que la Bondad Suma le resulte posible de conseguir; posibilidad que no se da si no es por el auxilio de la omnipotencia de Dios. De ahí que la Omnipotencia Auxiliadora o la misma Bondad Suprema en cuanto omnipotentemente auxiliadora es el motivo formal de la esperanza.

Escribe así *Santo Tomás*: «La fe tiene a Dios por objeto en cuanto que es la *Verdad* Primera; la esperanza, en cuanto que es la Suma *Largueza o Majestad*; la caridad, en cuanto que es la Suma *Bondad*»[509]. «La fe nos da el conocimiento del Fin» [último sobrenatural]; pero «en cuanto que muestra que el Fin es el Bien [simple o absolutamente]..., surge el movimiento de caridad; y en cuanto muestra que el Fin es *Posible* [de conseguir para el fiel], surge el movimiento de esperanza»[510].

504. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 3, qla. 1 ad 1, n. 117.
505. *Ibidem,* ad 4, n. 121.
506. *De Veritate,* 14, 2, obj. 3. Cf. 14, 3, obj. 4.
507. *De virtutibus in communi,* art. 12, obj. 10.
508. *Suma Teológica,* II-II, 23, 6 ad 3.
509. *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 5, obj. 4, n. 101.
510. *III Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 3, qla. 1, n. 116.

Pues el objeto motivo de la caridad es «la Divina Bondad»; el de la esperanza es «la Divina Majestad», esto es, la Divina Potestad [511].

«Es necesario —añade el santo Doctor— que el movimiento de esperanza vaya a dos objetos, al bien a conseguir [= terminativo] y a aquél en cuyo auxilio se apoya [= motivo]. Ahora bien, el Sumo Bien, que es la bienaventuranza eterna, no puede ser alcanzado por el hombre si no es por el auxilio divino, según aquello de Rom. 6, 23: la vida eterna, por la gracia de Dios. De ahí que la esperanza de conseguir la vida eterna tenga dos objetos, a saber, la vida eterna [= terminativo], *que* uno espera, y el auxilio divino, *de quien* espera [= motivo]. Como también la fe tiene dos objetos, a saber, la cosa *que* cree [= terminativo] y la Verdad Primera, *a la que* corresponde [o a la que cree = motivo]... Así, pues, *como* el objeto formal de la fe es la Verdad Primera, por la que, como por cierto medio, asiente a las cosas que se creen, que son el objeto material de la fe, *así* también el objeto formal de la esperanza es el *auxilio de la Potestad y Piedad Divinas* por el que el movimiento de la esperanza tiende a los bienes esperados, que son el objeto material de la esperanza» [512].

En una palabra, «la medida y regla [= razón o *motivo formal*] de la virtud teológica es el mismo Dios; pues nuestra fe se regula según la *Verdad* Divina; la caridad, según su *Bondad*; la esperanza, según la magnitud de su *Omnipotencia* y Piedad» [513]. Por eso, «así como la Verdad Primera, en que se apoya la fe, es una en todas las cosas, así también la Suma Bondad, en que se apoya la caridad, es también una» en todas las cosas [514].

171. c) *Por parte de la cuasi razón formal, en cuanto que connota al sujeto* que ama o espera, también hay diferencia, porque en la esperanza el Bien divino se ofrece como distante o positivamente como no poseído, mientras que en la caridad abstrae de la presencia o ausencia y positivamente puede darse con la real presencia o posesión. Pues así como el ser *no visto* es la razón formal del objeto de la fe por parte del creyente, así también el ser *no poseído* es la razón formal del objeto de la esperanza por parte del sujeto que espera [515]. Mas la caridad nunca cesa; en el cielo se perfecciona y consuma, y por eso «la presencia del amado no quita el amor, sino que lo aumenta» [516]. La caridad consumada está respecto de la esperanza en la relación en que está la visión facial respecto de la fe. «La Verdad Primera es el objeto de la fe *en cuanto no aparece*; de ahí que si bien se trata del mismo objeto, como realidad, en ambos actos, formalmente no es el mismo» [517]. De modo parecido, aunque el objeto terminativo de la esperanza y de la caridad sea realmente el mismo, no lo es formalmente, sino que en la esperanza es la Bondad divina en cuanto positivamente ausente, distante, futura, aún no poseída, mientras que en la caridad perfecta y con-

511. *Q. D. De spe,* art. 4, obj. 13.
512. *De spe,* art. 1.
513. *Suma Teológica,* I-II, 64, 4.
514. *III Sent.,* dist. 29, art. 2, obj. 1, n. 21.
515. Cf. *Suma Teológica,* II-II, 1, 6 ad 2.
516. *III Sent.,* dist. 31, q. 2, art. 2, arg. 2 sed contra, n. 113.

sumada es positivamente presente, actualmente poseída, y en la caridad imperfecta de este mundo es sólo permisivamente ausente y aún no poseído en la realidad, aunque sí en el afecto, por la unión afectiva del hombre amante con Dios amado.

De ahí que escriba *Santo Tomás*: «Las virtudes nos unen a Dios por vía de mérito o disposición, sólo la caridad nos une por vía de perfecta *unión*» [518]; por eso «la caridad es más *próxima* al fin que la esperanza» [519]. «La caridad opera la *unión perfecta* y última con Dios» [520]. «La caridad une de algún modo *realmente* con Dios, y así lo alcanza *realmente*; cosa que no hacen la fe y la esperanza» [521].

Pues entre las mismas virtudes teológicas, «la caridad es la mayor, porque *une más próximamente a Dios*; y la esperanza es mayor que la fe, porque la esperanza mueve de algún modo el afecto hacia Dios, mientras que la fe hace que Dios esté en el hombre a modo de conocimiento» [522]. «La vida del alma se debe a la caridad que *nos une a Dios*, por quien vive el alma: por eso se dice en I Jn. 3, 14: quien no ama permanece en la muerte» [523]. «La simpatía o connaturalidad con las cosas divinas se logra por la caridad, que *nos une a Dios*, según aquello de I Cor. 6, 17: el que se allega al Señor se hace un espíritu con El» [524]. «La caridad es la que *nos une a Dios*, que es el fin último de la vida humana, ya que quien permanece en caridad permanece en Dios y Dios en él, según se dice en I Jn. 4, 16» [525].

En una palabra, «la esperanza eleva, pero no une», por eso «es siempre de lo distante»; por el contrario, «la caridad une», al menos «según el afecto»; unión que ha de entenderse en cuanto que el hombre toma al amigo como otro yo y le desea el bien como a sí mismo. Mas unir en la *realidad* no es de la esencia de la caridad, y por eso puede versar sobre lo tenido y sobre lo no tenido; y entonces, *si no lo tiene lo desea; si lo tiene, se goza en él*» [526].

Y aunque la majestad divina no es menor que su bondad, «la caridad mira a la bondad de modo distinto a como la esperanza mira a la majestad, porque la caridad importa esencialmente *unión*, y por eso culmina en el cielo; la esperanza, en cambio, importa *distancia*, que es incompatible con el estado de gloria» [527]. Es más, «el mismo bien es objeto de caridad y de esperanza, pero la caridad importa *unión* con tal bien, mientras que la esperanza importa cierta *distancia* de él [528]. «La caridad importa cierta unión con Dios, no la fe ni la esperanza» [529].

Unión que no es imperfecta y de cualquier modo, sino *perfecta y amistosa*, pues la caridad «es cierta amistad del hombre con Dios, por la cual el hombre ama a Dios y Dios ama al hombre, y de ahí resulta cierta asociación del hombre con Dios, según se dice en I Jn. 1, 7: si andamos en la luz, como El está en la luz, entonces es-

517. *De Veritate*, 14, 8 ad 3.
518. *I Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 1 ad ultimum.
519. *III Sent.*, dist. 23, q. 2, art. 1, obj. 3, n. 144.
520. *III Sent.*, dist. 31, q. 1, art. 1 ad 8, n. 24.
521. *III Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 5 ad 6, n. 113.
522. *De virtutibus cardinalibus*, art. 3.
523. *De malo*, 10, 2.
524. *Suma Teológica*, II-II, 45, 2.
525. *Ibidem*, II-II, 184, 16.
526. *De caritate*, art. 2, obj. 6 y respuesta.
527. *De spe*, art. 4 ad 13.
528. *Suma Teológica*, II-II, 23, 6 ad 3.
529. *Ibidem*, II-II, 24, 12 ad 5.

tamos en *comunión* unos con otros»[530]. Lo ama «por encima de todas las cosas en cuanto que Dios es el objeto de la bienaventuranza y en cuanto que se logra cierta *sociedad* del alma racional con Dios por cierta unidad espiritual»[531], porque «hace unión *en el afecto*, de modo que el amante tiene al amigo por otro yo, y a Dios por más que a sí; *puede*, sin embargo, darse *con la distancia real* de la cosa amada, y así la caridad puede coexistir con la esperanza»[532]. «La caridad [ama a Dios] en cuanto que es objeto de la bienaventuranza y en cuanto que el hombre tiene cierta *sociedad espiritual con Dios*»[533].

172. d) *Por parte de la correlación de objeto y sujeto*, difieren asimismo, porque por la caridad Dios es amado *en sí mismo según su propio ser*, mientras que por la fe y la esperanza es alcanzado más bien *como principio* de la verdad y del bien a conseguir por nosotros. Por la caridad el amante es llevado a Dios y en El se detiene; por la fe y la esperanza más bien es atraído Dios a nosotros como principio de nuestro retorno a Dios por medio de la caridad. Por eso, mediante la fe y la esperanza Dios es alcanzado como asequible por el entendimiento bajo la razón de verdad y por la voluntad bajo la razón de bien, pero es mediante la caridad como se alcanza en sí mismo absolutamente o también como realmente poseído, como ocurre en el cielo.

En este sentido escribe *Santo Tomás*: «El bien divino, *en cuanto amado en sí mismo*, es objeto de la caridad; pero, en cuanto bien *a alcanzar*, es objeto de la esperanza; por eso la caridad difiere de la esperanza»[534]. «La esperanza eleva el afecto del hombre al bien sumo *en cuanto asequible*, pero, además de esto, se requiere que aquel bien *se ame* como bien del hombre»[535], es decir, «*en sí mismo*, para que permanezca y se difunda y no se haga nada contra él», lo cual «hace al hombre estar bien dispuesto para aquella *sociedad* de bienaventurados»[536], mientras que la esperanza mira a aquel bien «*en cuanto que es deseable y asequible*»[537].

Pues en general «el amor y la esperanza difieren en que el amor importa cierta *unión* del amante con el amado, mientras que la esperanza importa cierto *movimiento* o *tendencia* del apetito hacia algún bien arduo» y distante[538]; y por eso «la esperanza hace *tender* hacia Dios como hacia un cierto bien final *a conseguir* y a una cierta ayuda eficaz de socorro, mientras que la caridad hace propiamente tender a Dios *uniendo* el afecto del hombre a El, de modo que el hombre no viva para sí, sino para Dios»[539].

Por eso la caridad es más perfecta que la fe y la esperanza. Pues «la grandeza de una virtud, en su especie, se atiende según el objeto. Ahora bien, como las tres

530. *III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 1, n. 108.
531. *De spe*, art. 1 ad 9.
532. *De spe*, art. 1 ad 11.
533. *Suma Teológica*, I-II, 109, 3 ad 1.
534. *De spe*, art. 3 ad 9.
535. *De caritate*, art. 2 ad 5.
536. *De caritate*, art. 2.
537. *De caritate*, art. 3.
538. *Suma Teológica*, II-II, 17, 3.
539. *Suma Teológica*, II-II, 17, 6 ad 3.

virtudes teologales tienen a Dios como objeto propio, una no puede decirse mayor que otra porque verse sobre un objeto mayor, sino porque una *acerca más* al objeto que otra. Y en este sentido la caridad es mayor que las otras, pues las otras importan en su esencia cierta *distancia* del objeto, por ser la fe de lo no visto, y la esperanza de lo no poseído; mas el amor de caridad es *de lo que ya se tiene*: pues el amado está de algún modo en el amante, y a su vez el amante es llevado por el afecto a la unión con el amado; por lo cual se dice en I Jn. 4, 16: quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él» [540].

Efectivamente, por estas tres virtudes el hombre se adhiere al mismo Dios como objeto propio y fin. Pero de modo diverso, porque «uno puede unirse a otro de dos modos: uno, *por él mismo*; otro, *en cuanto que por él se puede llegar a otra cosa.* Así, pues, la caridad hace al hombre adherirse a Dios *por sí mismo, uniendo* el alma del hombre *a Dios* por el afecto del amor. En cambio, la esperanza y la fe hacen al hombre adherirse a Dios *como a cierto principio del que nos provienen ciertas cosas.* Efectivamente, de Dios nos proviene el conocimiento de la Verdad y la consecución de la perfecta Bondad. Por tanto la fe hace al hombre adherirse a Dios *en cuanto que es para nosotros principio del conocimiento de la Verdad*: pues creemos que son verdaderas las cosas que nos dice Dios. La esperanza le hace adherirse a Dios *en cuanto que es para nosotros principio de la perfecta Bondad,* pues por la esperanza nos apoyamos en el auxilio divino para obtener la bienaventuranza» [541].

En verdad, las virtudes teológicas capacitan para alcanzar la Regla Primera de los actos humanos, que es Dios, por ser Dios el objeto de las mismas. Por eso es necesario que entre ellas «sea mejor aquella que *más alcanza a Dios. Ahora bien, aquello que es tal por esencia es más que otro que lo es por participación.* Como la fe y la esperanza alcanzan a Dios en cuanto que de El nos viene su conocimiento y la consecución del bien, y, en cambio, *la caridad alcanza al mismo Dios para detenerse en El, no para que de El nos provenga algo,* de ahí que la caridad sea más excelente que la fe y la esperanza» [542].

Y según esto se entienden perfectamente estas otras palabras de Santo Tomás: «la fe es perfección del entendimiento, cuya operación consiste en que las cosas entendidas estén *en él* de algún modo; la caridad, en cambio, es perfección de la voluntad, cuya operación consiste en que la voluntad *tienda a la cosa misma.* Así, pues, *por la caridad el hombre se establece en Dios y constituye con El una sola cosa; por la fe Dios es puesto en nosotros*; por eso se dice Hebr. 11, que es la sustancia de las cosas que se esperan» [543]. Por consiguiente, «la caridad une a Dios *como llevando al hombre a Dios*; la fe, en cambio, *trae a Dios a nosotros*» [544].

De modo parecido, por la esperanza Dios es traído a nosotros, ya que la esperanza importa tendencia o movimiento de la voluntad a alcanzar y conseguir el bien divino; por eso la comprensión o posesión corresponde a la esperanza; y de suyo, esto es, por su propia naturaleza, espera solamente para el propio sujeto como para fin *cui* [545]. De ahí se sigue que los pecados contra la fe y contra la caridad son más graves que los pecados contra la esperanza. «La infidelidad proviene de que el hombre no cree *la misma* verdad de Dios; el odio proviene de que la voluntad del hom-

540. *Ibidem,* I-II, 66, 6.
541. *Ibidem,* II-II, 17, 6.
542. *Ibidem,* II-II, 23, 6.
543. *De Potentia,* 6, 9 ad 3.
544. *De Potentia,* 6, 9 ad 6.
545. *Suma Teológica,* II-II, 17, 3.

bre es contraria a *la misma* bondad divina; y la desesperación, de que el hombre no espera *participar* de la bondad de Dios. De donde resulta claro que la infidelidad y el odio de Dios van contra Dios *en lo que es en sí mismo*, mientras que la desesperación va contra *la participación de su bien en nosotros*»[546].

Por la misma razón, el mal de culpa es mayor que el mal de pena, pues «*la culpa separa de Dios, con una separación que se opone a la unión de la caridad, por la cual uno quiere el bien del mismo Dios en sí mismo*; la pena, en cambio [incluso la eterna y de daño], separa de Dios con una separación que se opone a la fruición por la que el hombre goza del bien divino: y así *la separación de la culpa es peor que la separación de la pena*»[547].

De modo parecido el gozo del bien divino considerado en sí es mejor que el gozo del bien divino participado en nosotros. «El gozo espiritual de Dios puede tenerse de dos modos: uno, en cuanto gozamos del bien divino considerado *en sí*; otro, en cuanto que gozamos del bien divino *en cuanto participado en nosotros*. El primero es mejor, y procede principalmente de la caridad; el segundo procede también de la esperanza, por la que esperamos la fruición del bien divino, si bien la fruición misma, perfecta o imperfecta, se obtiene según la medida de la caridad»[548].

Por tanto, aunque la esperanza busque el bien divino para el sujeto que espera, como para fin *cui*, sin que excluya a Dios, sino que más bien lo incluye como fin *cuius gratia* (motivo), sin embargo, no se dirige a Dios con la misma pureza y perfección que la caridad, que va a El *como a único fin «cuius gratia»* (motivo) *y como a fin «cui»* (para quien *principal*, no excluyendo, sino incluyendo positivamente, al mismo amante como fin secundario *cui*, bajo el fin principal *cui*, que es Dios. Por eso escribe Santo Tomás: «*Si fuese posible* que por nuestras obras *se acreciese algo en Dios, quien tiene caridad haría muchas más cosas por conservarle a Dios la bienaventuranza que por alcanzarla para sí*»[549]. Y más adelante: «*que el bien divino exista en éste no es tan amable* [en caridad] *como que exista en Dios*»[550]. «De la esencia de la amistad es que, aunque lleve consigo deleites y utilidades, los ojos del amante no se fijan en ellos, sino en el amado. Luego en el corazón del amante prevalece el bien amado sobre todas las utilidades y placeres que provengan del amado»[551].

Si se trata del mismo premio objetivo esencial, que es la bienaventuranza objetiva sobrenatural y se identifica realmente con el mismo Dios principalmente amado, el amor de tal premio en sí mismo y en cuanto plenamente saciativo de nuestro apetito de felicidad, pertenece a la misma caridad y se incluye esencialmente en ella, incluso en cuanto connota su posesión por la bienaventuranza formal. «Es propio de los amigos —dice de nuevo Santo Tomás— que busquen complacerse mutuamente. Mas nuestra recompensa no es otra cosa que gozar de Dios, contemplándole. Luego la caridad no sólo no excluye, sino que hace más bien que pongamos nuestros ojos en la recompensa», que es el mismo Dios máximamente amado[552]. Pues «la vida eterna consiste en la fruición de Dios. Ahora bien, *el movimiento del alma*

546. *Ibídem*, II-II, 20, 3.
547. *De malo*, 1, 5 ad 4.
548. *Suma Teológica*, II-II, 28, 1 ad 3.
549. *III Sent.*, dist. 29, art. 3 ad 4, n. 44.
550. *Ibídem*, ad 5, n. 45.
551. *II Sent.*, dist. 3, q. 4.
552. *III Sent.*, dist. 29, art. 4, arg. 3 sed contra, n. 49.

humana hacia la fruición del bien divino es acto propio de la caridad, por el cual los actos de las demás virtudes se ordenan a este fin, en cuanto que las demás virtudes son imperadas por la caridad» [553].

En realidad, estas dos cosas, la bienaventuranza objetiva y la bienaventuranza formal, se dan simultáneamente y simultáneamente se apetecen y aman con un mismo acto completo, si bien la objetiva se ama como fin último *cuius gratia* con amor de amistad, mientras que la formal se ama como fin último *quo* con amor de concupiscencia, es decir, como bien máximamente amado y máximamente deseado. Por eso en el mandamiento del amor de Dios, «cuando somos inducidos *a amar* a Dios, somos inducidos *a desearlo, con lo cual nos amamos máximamente a nosotros mismos queriendo para nosotros el mayor bien»* [554]. Y en la oración del Padrenuestro *las dos primeras peticiones se refieren a la caridad.* «Nuestro fin [propio y último] es Dios, hacia quien nuestro afecto tiende de dos modos: uno, en cuanto que queremos la *gloria de Dios*; otro, en cuanto que queremos *disfrutar de su gloria.* Lo primero pertenece al *amor* de Dios, *por el que amamos a Dios en sí mismo*; lo segundo pertenece al *amor con que nos amamos a nosotros en Dios.* Por eso en la primera petición se dice: santificado sea tu nombre, con lo que pedimos la gloria de Dios; y en la segunda se dice: venga a nosotros tu reino, con la que pedimos llegar a la gloria de Dios y de su reino» [555].

173. El amor de concupiscencia y el amor de amistad se han entre sí como el amor imperfecto y el amor perfecto. Y como la esperanza, por su propia condición, no puede transcender el amor de concupiscencia, al que necesariamente incluye y presupone, al que, sin embargo, transciende la caridad, de ahí resultó que *muchos teólogos quisieran distinguir la esperanza de la caridad como el amor de concupiscencia del amor de amistad.* Y como el amor de concupiscencia mira al bien deseado como bien del sujeto que desea, a quien lo refiere como a fin *cui,* mientras que el amor de amistad mira al bien amado como bien de la misma persona amada en sí misma, sacaron la conclusión de que estas dos virtudes difieren por el objeto motivo de este modo: el bien divino absolutamente o en sí mismo considerado es el motivo de la caridad; y ese mismo bien en cuanto nuestro o referido a nosotros, esto es, el bien divino relativamente considerado es el motivo de la esperanza. Esto lo dijo no solamente Escoto, sino también muchos y excelentes discípulos de Santo Tomás, y otros muchos teólogos de otras escuelas.

Así dice Cayetano: «la caridad en esto difiere de la esperanza según las diferencias del objeto absolutamente, que la caridad se dirige al último fin por sí mismo, mientras que la esperanza se dirige al último fin como nuestro» [556].

553. *Suma Teológica,* I-II, 114, 4.
554. *De caritate,* art. 7 ad 10.
555. *Suma Teológica,* II-II, 83, 9.
556. CAYETANO, *In II-II,* 17, 6, & in resp. ad 3.

De igual modo Gregorio Martínez: «Aunque el mismo Dios, autor del orden sobrenatural, sea el objeto inmediato de estas tres virtudes, cada una termina en El de distinto modo, y así según la diversa razón formal de término difieren específicamente entre sí dichas virtudes. Pues la fe mira a Dios como Verdad Primera, que no puede engañarse ni engañar; la esperanza mira a Dios como bien infinito nuestro, que nos hace felices con su visión y fruición; la caridad mira a Dios como bien sumo e infinito en sí mismo. Así, pues, aunque la esperanza y la caridad miran a Dios como bien, sin embargo la esperanza lo mira como bien nuestro, mientras que la caridad lo mira como bien en sí mismo: por lo cual la caridad importa amor de amistad, mientras que la esperanza importa amor de concupiscencia» [557].

Lo mismo enseñó claramente Báñez: «Aunque de suyo y primariamente Dios pertenece al amor de amistad angélica, sin embargo, secundariamente, pertenece al amor de concupiscencia, en cuanto que el ángel puede participar de El su felicidad formal y los demás bienes particulares; así como también Dios es amado por nosotros no sólo con amor de amsitad por la caridad, sino también con amor de concupiscencia por la esperanza» [558].

174. Todo esto, sin embargo, se dice más bien por *apropiación* que por propiedad. Es verdad que a la caridad le conviene el amor de amistad, que no puede convenir en modo alguno ni a la esperanza ni a otra virtud alguna; pero es falso que el amor de concupiscencia convenga de igual modo a la esperanza. *Primero,* porque el movimiento de esperanza no es esencialmente el mismo amor de concupiscencia, sino que lo presupone, como también lo presupone el temor y como, en general, todo lo que pertenece al apetito irascible, o a su análogo del apetito superior, presupone lo que pertenece al apetito concupiscible, o a su análogo del apetito superior, entre lo que se encuentra el mismo amor de concupiscencia. *Segundo,* porque el amor de concupiscencia no es propio y exclusivo de la esperanza, puesto que conviene también a la caridad, aunque sea secundariamente; y con esta diferencia: que el amor de concupiscencia, en cuanto que pertenece a la esperanza, no se resuelve, por razón de la misma esperanza, en el amor de amistad; pero cuando es producido por la caridad, se coordina y se resuelve finalmente en el amor de amistad, por el cual está como informado. Por tanto, en cuanto es acto de esperanza, es una con-

557. GREGORIO MARTINEZ, *In I-II*, 62, 3, p. 260b. Toleti 1622.
558. DOMINGO BAÑEZ, *In I P.*, 60, 5, col. 881. Venetiis 1585. Véase también *In II-II*, 17, 5, col. 743-744; 27, 4, col. 1070.

cupiscencia *inicial*; en cuanto es acto de caridad, es una concupiscencia *casta, filial, amistosa.*

De ahí que Santo Tomás, después de describir la diferencia entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad, prosigue, pensando muy bien las palabras: «la caridad no es cualquier amor de Dios, sino el amor perfecto, con que se ama a Dios *en sí mismo.* Pero a amar el bien divino *en sí mismo, uno es inducido por los bienes provenientes de Dios y que desea para sí, y por los males que evita adheriéndose a Dios.* Respecto a la *liberación de los males,* a este amor pertenece el *temor,* y, en cuanto a la *consecución de los bienes,* al amor de sí pertenece la *esperanza,* que es el movimiento que tiende a la prosecución de algo... Por consiguiente, *uno y otro movimiento, según su propia razón* [de temor inicial y de esperanza] *derivan del amor imperfecto de Dios.* Y por eso, en el orden del origen y del tiempo, así como el temor precede a la caridad e introduce a ella, según dice San Agustín comentando la Carta de San Juan, tract. IX, así también la esperanza introduce a la caridad, cuando uno por el hecho de que espera conseguir algún bien de Dios, es llevado a amar a Dios por sí mismo»[559]. De este modo «el movimiento de esperanza y el movimiento de caridad guardan mutuo orden»[560].

175. *Pero esta diferencia de las tres virtudes teologales aparece principalmente por la consideración simultánea de objeto y acto, o condición de ambos a la vez,* atendiendo a los diversos modos como el mismo Dios puede ser alcanzado inmediatamente por el hombre en esta vida como fin último de toda la vida humana.

Porque el objeto propio e inmediato de estas tres virtudes es el mismo Dios o el fin último sobrenatural de toda la vida humana, para cuyo logro y posesión el hombre ha sido elevado y ordenado por la divina largueza. Y Dios es alcanzable y ha de ser alcanzado tanto por el entendimiento como por la voluntad. Por el entendimiento, bajo la razón de Verdad Primera y Suma mediante la fe; por la voluntad, bajo la razón de Bien Primero y Sumo mediante la esperanza y la caridad. Pero de modo diverso, pues la razón de Sumo Bien, que es la razón de fin último absoluto de toda la vida humana, puede considerarse de dos modos: uno, absolutamente o en sí mismo, en cuanto dice razón de Sumo y Máximo Bien en cuanto tal; otro, en cuanto relativo de algún modo a los medios, esto es, en cuanto alcanzable por los medios, a los que connota como conducentes a aquel fin. Bajo el primer aspecto el último fin mueve en cuanto a la especificación a la caridad, tanto en cuanto al acto de amar o querer, como en cuanto al

559. *De spe,* art. 3.
560. *Suma Teológica,* II-II, 18, 1 ad 3. Cf. 26, 2 ad 1.

acto de gozar, según la diversa condición del conocimiento precedente, esto es, de la fe o de la visión, o más bien, en cuanto abstrae negativamente del modo de conocimiento por fe o por visión, o en cuanto abstrae de la presencia o ausencia real. Bajo el segundo aspecto el fin último mueve a la esperanza en cuanto a la especificación, en cuanto a su acto esencial de *intención*, que versa esencialmente sobre el fin en cuanto asequible por los medios oportunos y proporcionados.

Por eso es verdad aquello que se ha dicho de que la Bondad Divina Sobrenatural considerada en sí y absolutamente es el motivo formal de la caridad; y que esa misma Bondad es motivo formal de la esperanza cuando se considera relativamente, pero no primaria y esencialmente a nuestra utilidad o a nuestro bien, como decía Escoto, sino más bien a los medios con los que ha de ser alcanzada y conseguida, es decir, al auxilio sobrenatural de la omnipotencia de Dios, què es la fuente y principio de todas las gracias por las que nuestros actos se hacen saludables y meritorios de vida eterna, esto es, proporcionados y conmensurados a la consecución de dicho fin.

A propósito dice *Santo Tomás*: «la voluntad mira al fin de triple modo: uno, *absolutamente*, y así se llama *voluntad*, en cuanto que queremos *absolutamente* la salud y cosas así; de otro modo, se considera el fin en cuanto que en él *se descansa*, y en este sentido mira al fin la *fruición*; y en un tercer modo se considera el fin *en cuanto que es término de algo que se ordena a él*, y así mira al fin la *intención*: pues se dice que intentamos la salud no sólo porque la queremos, sino *porque deseamos conseguirla por algún medio*»[561], y se define como «movimiento de la voluntad que tiende al fin *en cuanto asequible por los medios*»[562]; «por lo que se dice que la intención es del fin, no en cuanto que la voluntad va al fin *absolutamente*, sino *en cuanto que por los medios tiende al fin*»[563].

«La razón de esto —dice Cayetano— es, porque para la razón integral de fin se requieren tres cosas: la bondad misma amable por sí, la negación de un orden ulterior, y la terminación de los medios. Pues es necesario que el fin se ame por sí mismo, y no por otro fin, y otras cosas se amen por él. Y el fin, en cuanto amable por sí, pertenece al acto de volición; en cuanto no está ordenado a otro, pertenece a la fruición, que importa quietud en el término; y en cuanto otras cosas se ordenan a él, denomina la intención»[564].

Y aplicando esta doctrina a la cuestión presente, escribe Santo Tomás: «la voluntad se ordena a aquel fin, no sólo en cuanto al movimiento de *intención*, tendente a él como a algo que es posible de conseguir, lo cual pertenece a la *esperanza*, sino también en cuanto a cierta *unión* espiritual por la cual se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se debe a la *caridad*»[565]. A la apetición recta y perfecta del fin «pertenecen dos cosas, a saber, el *movimiento* hacia el fin, y la

561. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 12, 1 ad 4.
562. *Ibídem*, I-II, 12, 4 ad 3.
563. *II Sent.*, dist. 38, art. 3. Cf. también *De Veritate*, 22, 13 corp. y ad 16.
564. CAYETANO, *In I-II*, 12, 1.
565. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 62, 3.

conformación al mismo por el amor; y así es necesario que en el apetito humano haya dos virtudes teológicas, a saber, la esperanza y la caridad» [566].

En otro lugar dice bellísimamente que la fe consiste «en el conocimiento de la Verdad»; la esperanza, «en la intención del fin debido»; la caridad, «en la observancia de la justicia» o «en el cumplimiento de la Ley», porque «la plenitud de la Ley es el amor». «Pues no podría darse amor recto si no se estableciese el fin debido a la esperanza, y ésta no puede darse si falta el conocimiento de la Verdad. Primero, por tanto, es necesaria la fe, por la que conozcas la Verdad; segundo, la esperanza, para que tu *intención* se fije en el fin debido; tercero, es necesaria la caridad por la que se ordene totalmente tu afecto» [567].

Dado, pues, que la caridad mira al fin último objetivo y sobrenatural de toda la vida humana, absolutamente y en sí mismo, que es la razón propísima y más alta del fin último en cuanto tal, por eso dijo Santo Tomás profundísima y exactísimamente que «la caridad tiende al último fin *bajo la razón de último fin, lo cual no conviene a ninguna otra virtud*» [568], y que por el amor de Dios «alcanzamos máximamente el fin último» [569].

Y según esto «la caridad perfecciona suficientemente a la voluntad en cuanto al acto que es *amar*; pero se requiere otra virtud que la perfeccione en cuanto a otro acto suyo que es *esperar*» [570]; pues «el afecto se ordena a Dios por la esperanza, en cuanto confía en Dios, y por la caridad, en cuanto que lo ama» [571].

176. Siendo todo ello así, resulta que la *razón motiva* del objeto de la caridad se identifica con la *razón* formal primaria y principalmente *terminativa* sin ninguna disminución o connotación diminutiva, como pide la misma perfección y altura de la caridad. Por el contrario, tanto en la fe como en la esperanza se incluye esencialmente alguna imperfección o connotación diminutiva, a saber, o la connotación de recepción o receptibilidad de la Verdad divina en el entendimiento del creyente, o la connotación de medios con los que se puede conseguir el último fin; de ahí que en ellas la razón motiva se explique por otros atributos de algún modo relativos «ad extra», a saber, por la Veracidad y por la Largueza u Omnipotencia misericordiosamente auxiliadora.

Es lo que había enseñado también San Alberto Magno: «La caridad es del bien absolutamente tal, que es el Bien Primero» [572]. Mas en la esperanza se contrae de algún modo por la razón de arduo y no poseído, lo mismo que en la fe se contrae por la razón de no visto [573]. «En la caridad es lo mismo el fin próximo y el último, a saber, la Suma Bondad, y por

566. *Ibídem*, ad 3.
567. *Compendium Theologiae*, I P., cap. 1, ed. Mandonnet, t. II, p. 1-2.
568. *Suma Teológica*, II-II, 26, 1 ad 1.
569. *Ibídem*, II-II, 27, 6.
570. *Ibídem*, II-II, 17, 1 ad 2.
571. *De virtutibus in communi*, art. 12 ad 8.
572. SAN ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 32, art. 2, ad quaestionem, t. 25, p. 600b.
573. *Ibídem*.

eso en ella la *razón* del acto es también fin, pues la bondad mueve al amor» [574].

Efectivamente, «la fe tiende a la *Verdad* Primera; la esperanza, a la *bienaventuranza* de la gloria increada e indeficiente; la caridad, a la *Bondad*» [575]. «La fe eleva la razón para que se eleve sobre sí misma y tienda a la Verdad que no sabe demostrar; la esperanza eleva el alma para que espere aquello que no puede demostrar la razón, y partiendo de las cosas que ve, se eleve a buscar las cosas que no ve; y la caridad la eleva para que, trascendiendo el amor del bien privado, tienda al *Sumo Bien*, buscado en la fe» [576].

Por tanto, la caridad es más alta y mejor, porque «nada nos acerca más a nuestro principio como el amor, que nos une a Dios más que ninguna otra cosa» [577]. «Pues la caridad liga a Dios y al hombre» [578].

574. *III Sent.*, dist. 27, art. 5, ad 6, p. 525a.
575. *III Sent.*, dist. 26, art. 1, p. 491a.
576. *Ibídem*, ad 5, p. 492a.
577. *In Ioannem*, 13, 35, t. 24, p. 520a.
578. *In Matthaeum*, 6, 29, t. 20, p. 503b.

SECCION SEGUNDA

LOS ACTOS Y EFECTOS PROPIOS DE LA CARIDAD

177. Una vez examinado el objeto propio de la caridad, hay que tratar a continuación de sus propios actos y cuasi actos o efectos. Primeramente, de los actos propiamente dichos de la caridad; luego de los actos o cuasi efectos de la misma.

Capítulo I

LOS ACTOS PROPIOS DE LA CARIDAD

178. Llamamos *actos propios* de la caridad a sus actos elícitos sobre el objeto propio de la caridad, no a los *actos imperados* por ella, que son de algún modo comunes a la caridad imperante y a las virtudes imperadas por ella, y, rigurosamente hablando, son propios de las virtudes imperadas que los producen inmediatamente. Por lo demás, la naturaleza o especie de la caridad se conoce sólo por sus actos elícitos o propios, no por los actos imperados, que son comunes a otras virtudes. Por consiguiente, dejando de lado los actos imperados de la caridad, trataremos únicamente de sus actos elícitos; de lo contrario, si quisiéramos tratar de los actos imperados, deberíamos extendernos por toda la materia de todas las virtudes, tanto infusas como naturales, ya que todas las virtudes son imperadas, o pueden serlo, por la caridad.

Los actos elícitos de la caridad son dos: uno, sobre su objeto directo, que es la persona amada en caridad; otro, sobre su objeto indirecto, que son las cosas deseadas en caridad. Aquél es el principal, y se llama propiamente *dilección*, por ser amor perfecto de amistad o benevolencia; éste es secundario e imperfecto, por ser amor de concupiscencia, y por eso, rigurosamente hablando, mantiene el nombre del género, esto es, de amor, y por eso nosotros lo llamaremos simplemente *amor*.

Ahora bien, la esencia o especie de la caridad se muestra por su único acto principal acerca de su objeto directo y principal, que es Dios, sin que

se excluya el mismo acto sobre el objeto directo secundario, en cuanto referido y reducido al principal; no por el acto secundario sobre el objeto indirecto, tanto más cuanto que tal acto es también común a la esperanza en cuanto a su substancia. Por tanto, la naturaleza misma de las cosas exige que primero tratemos del acto principal de la caridad, es decir, de la dilección, y después de su acto secundario que es el amor.

Ambos actos son interiores; no hay por qué tratar de los actos elícitos exteriores de la caridad, puesto que la caridad se da esencialmente en la misma voluntad como en sujeto, y, por tanto, sus actos elícitos son necesariamente actos de la misma voluntad, y, en consecuencia, solamente interiores o de la voluntad, no exteriores. Es por eso por lo que Santo Tomás no trata de los actos exteriores de la misma caridad.

Art. 1.—Sobre el acto principal de la caridad, esto es, sobre la dilección o amor de amistad

179. El *ser moral* supone el *ser psicológico* y en él se funda. Ahora bien, a la caridad actual, es decir, al acto de caridad le conviene máxime el ser moral, que es ser meritorio de condigno de la vida eterna[1], y, por tanto, debe presuponer al acto ya constituido en su ser psicológico.

Por tanto, la propia índole de este acto principalmente moral y máxime meritorio pide que lo consideremos primero en su ser psicológico y luego en su ser moral o meritorio.

§ I

La dileccion en su ser psicologico[2]

180. La dilección, como los demás actos de las virtudes, es algo esencialmente medio entre el mismo hábito de la caridad que lo produce y su objeto propio al que va dirigida, del cual recibe la moción en cuanto a la especificación y en el cual termina primaria y esencialmente. Ahora bien, el medio debe definirse por su relación o comparación a los dos extremos entre los que se encuentra esencialmente. En consecuencia, la naturaleza psicológica de la dilección debe determinarse en primer lugar en comparación con el mismo hábito de la caridad que la produce, y luego en comparación con su objeto primario y principal, que es Dios.

1. S. Tomas, *Suma Teológica*, I-II, 114, 4.
2. *Suma Teológica*, II-II, 27, art. 1-6.

A. *La dilección en comparación con el mismo hábito de la caridad*

181. En relación con el hábito de la caridad deben indagarse dos cosas: primero, qué conviene primero y más propiamente a la caridad, si el amar o el ser amada (*diligere vel diligi*); segundo, dado que le convenga antes amar que ser amada, si la dilección es lo mismo que la benevolencia o se distingue de ella.

Ambas cuestiones las había planteado Aristóteles respecto del acto de amistad natural, y Santo Tomás las traslada al acto de amistad sobrenatural que es la caridad: y están en relación mutua de género a especie, o, más bien, a diferencia específica, puesto que querer amar o querer tener dilección conviene también a la benevolencia, como revela el mismo nombre; y, por tanto, era necesario distinguir la dilección de la simple benevolencia. Toda dilección es benevolencia o incluye benevolencia, pero no toda benevolencia es dilección propiamente dicha.

a) *Si a la caridad le conviene más propiamente amar que ser amada*[3]

182. Es evidente, y consta por la experiencia, que a la caridad, lo mismo que a la amistad natural, le conviene tanto amar como ser amada, ser sujeto activo y pasivo de dilección: pues los amigos aman y son amados; aman a sus amigos y son amados por ellos, ya que el amigo es amigo del amigo, de modo que la dilección es mutua. Pero son amigos en cuanto que aman, en cuanto que son principio de amor o dilección; en cambio, en cuanto son amados, son más bien término u objeto de amor o dilección. Conviniendo, pues, ambas cosas a la caridad, surge naturalmente la cuestión de saber qué es lo que le conviene más propia y principalmente, si el amar o el ser amada, ser principio o ser término de dilección.

183. CONCLUSION: *A la caridad le conviene más querer amar que querer ser ser amada*[4].

184. A) Se demuestra *a priori*, tanto con argumentación común o «quia», como con argumentación propia o «propter quid».

a) El argumento *quia* procede por la razón *común o general* de hábito operativo o de virtud: Lo que conviene a toda virtud conviene también a la caridad, que es no sólo virtud, sino la máxima de las virtudes. Ahora bien, a la virtud le conviene más el ser principio de su acto que el ser tér-

3. *Suma Teológica*, II-II, 27, 1.
4. *Suma Teológica*, II-II, 27, 1 ad 2.

mino u objeto del mismo. Pues la virtud es esencialmente un hábito operativo bueno[5], y todo hábito operativo es inmediatamente por su operación, a la que se ordena esencial e inmediatamente[6]; y, por tanto, es de su esencia el ser principio de su operación. En cambio, el ser término u objeto de la operación de otro le conviene en cuanto que es ser o bien, y, por eso mismo, *menos propiamente, al ser por una razón comunísima.*

El argumento concluye no de cualquier modo o simplemente, sino *a fortiori* (con mayor razón) por cuanto la caridad es sumamente activa, por ser la mayor de las virtudes. De ahí que diga Santo Tomás: «ninguna virtud tiene tanta inclinación a su acto como la caridad, ni obra tan deleitablemente como ella»[7].

b) El argumento *propter quid* se toma de la propia razón de caridad en cuanto tal. A la caridad le conviene primariamente el amor de amistad, antes que el amor de concupiscencia, según consta por lo dicho en el artículo 1 del cap. 1 de la sección anterior. Ahora bien, el querer amar es acto de amistad, mientras que el querer ser amado es acto de concupiscencia; y en realidad la caridad en cuanto tal no es amable con amor de amistad, sino con amor de concupiscencia solamente, según se ha mostrado en el artículo 2 del cap. 1 de la sección anterior. Luego a la caridad le conviene antes querer amar que querer ser amada.

185. B) Se demuestra *a posteriori*, tanto por vía de inducción como por vía de signo.

a) *Inductivamente*, porque el ser amado en caridad puede entenderse de dos modos, a saber, por sí mismo o por otro que tenga caridad; y en ambos casos aparece la prioridad del amor considerado activamente respecto del amor tomado pasivamente. Efectivamente, si se entiende *ser amada la caridad por sí misma*, se trata de un acto esencialmente *reflejo*, que supone necesariamente el acto *directo* de *amar*; y, por tanto, es naturalmente antes amar que ser amado, como es esencialmente antes el acto directo que el acto reflejo.

Si se entiende ser amada *por otro* (*ab alio*) que tenga caridad, esto es, por otra caridad, entonces el ser amada le conviene *por otro* (*per aliud*), es decir, por otra caridad, mientras que el amar le conviene *por sí misma*. Ahora bien, es claro que es naturalmente anterior lo que se es por sí que lo que se es por otro[8]. Luego a la caridad le conviene antes el amar que el ser amada.

5. *Ibidem*, I-II, q. 55.
6. *Ibidem*, I-II, 49, 3.
7. *Ibidem*, II-II, 23, 1.
8. «Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter quam quod convenit ei per aliud» (*Ibidem*, II-II, 27, 1).

b) Hay un *doble signo* comprobatorio de lo mismo. En primer lugar, por el signo de la *amistad civil* o *adventicia,* en la que se alaba a los amigos más porque quieren y buscan amar que por querer y buscar ser amados; es más, se les vitupera si quieren ser amados sin amar a su vez. Luego se ha de decir lo mismo, y con más razón, de la amistad sobrenatural que es la caridad. Pues siendo la caridad virtud perfectísima y amistad, ha de convenirle antes querer amar que querer ser amada. De donde resulta que el hombre debe en caridad preocuparse más de que Dios sea amado y honrado que de ser él mismo amado por otros hombres o por el mismo Dios. Por eso decía San Pablo que la caridad «no busca las cosas suyas, sino las de Jesucristo» [9]. Por consiguiente, si entre los hombres se alaba a aquél que ama gratuitamente, aunque no sea correspondido, y se vitupera al que no corresponde al ser amado, esto mismo vale con más razón respecto de Dios. De ahí la invitación del Evangelista San Juan: «amemos a Dios, porque El nos amó antes» [10], porque el ser amados por Dios, como el ser amados por otro, nos induce urgentemente a corresponder (*ad redamandum*), para no ser ingratos para con un amante y bienhechor tan grande.

Otro signo es el de la *amistad natural* de las madres para con sus hijos. Naturalmente nadie ama tanto a su prójimo como la madre a sus hijos; y nadie ama tan pura y gratuitamente como ella, que se entrega totalmente a sus hijos. Ahora bien, consta que las madres quieren y buscan más amar a sus hijos que ser amadas por ellos, pues los aman antes que puedan ser amadas por ellos; antes que ellos lleguen al uso de la razón con que puedan reconocer su amor y corresponderles; y cuando los entregan a las nodrizas para que los alimenten y eduquen, lo hacen por amor a ellos, sin que entonces sean correspondidas por ellos, que más bien muestran su amor a las nodrizas; como si renunciasen de momento a esa correspondencia en bien de ellos. Las madres, por tanto, cuyo amor es lo más perfecto y más puro en el orden natural, quieren y buscan más amar a sus hijos que ser amadas por ellos.

Siendo ello así, resulta claro que la ley de la verdadera y sincera amistad es más bien amar que ser amada. Luego la misma ley debe observarse en la caridad, y aun con mayor perfección y pureza, de modo que busque antes y más amar que ser amada.

186. No obstante, *el ser amado por otro,* aunque no sea el motivo formal de la correspondencia amistosa con él, *es, sin embargo, el inductor más urgente que le dispone a ello*: pues es tanta la fuerza y atracción del amor, que el amor llama y provoca naturalmente al amor, como solemos tener

9. *I Cor.* 13, 15.
10. *I Jn.* 4, 10.

naturalmente el máximo amor a las madres, y somos vituperados en extremo si no les correspondemos con un amor condigno.

Por eso escribe egregiamente San Agustín: «¿Qué otra causa hay mayor de la venida del Señor que mostrar Dios su dilección en nosotros, recomendándola vehementemente? Pues aun siendo enemigos, Cristo murió por nosotros (Rom. 5, 6-9). Y esto, porque el fin del precepto y la plenitud de la ley es la caridad (I Tim. 1, 5; Rom. 13, 10); para que también nosotros nos amemos mutuamente, y así como él entregó su vida por nosotros, así la demos nosotros por los hermanos (I Jn. 3, 16); *y si antes nos costaba amar al mismo Dios, al menos no nos cueste ahora corresponderle en amor* (redamare), puesto que nos amó El antes (I Jn. 4, 10), y no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros (Rom. 8, 35). *Pues no hay otra invitación mayor al amor que prevenir amando; y demasiado duro es el corazón que, de no querer amar, no quiera pagar amor con amor.*

En los mismos amores torpes y sucios vemos que aquellos que quieren ser amados no hacen otra cosa que manifestar y mostrar con los medios que pueden cuánto aman, y afectan pretender un sentido de justicia para demandar de aquellos espíritus, a los que intentan seducir, que les correspondan de algún modo a su vez, y se encienden más cuando ven que aquellas personas, a quienes apetecen, ya empiezan a moverse con el mismo fuego. Por tanto, si el alma inactiva se excita al sentirse amada, y la que ya amaba se enciende más al sentirse correspondida en el amor, resulta manifiesto que no se da una causa mayor por la que nazca o crezca el amor que enterarse de que es amado quien no ama; o que es correspondido en el amor, o que espera poder serlo, o ya lo experimenta, quien amó antes. Y si esto ocurre en el amor torpe, ¿cuánto más en la amistad? Pues ¿qué cosa cuidamos más para no ofender la amistad que evitar que el amigo piense que no lo amamos o que le amamos menos que lo que nos ama él? Y si lo creyere será más frío aquel amor de que gozan los hombres en la mutua familiaridad; y si no es tan susceptible que esta ofensa le haga perder todo el amor, ya no lo conserva para disfrutar de él, sino para pensar en él» [11].

Los superiores desean ser amados por los inferiores y los inferiores por los superiores, y se deleitan en este amor; sin embargo, es más incitado el inferior por el amor del superior que el superior por el amor del inferior, porque el amor del superior en cuanto tal es más puro y benéfico respecto del inferior que a la inversa [12].

11. San Agustín, *De catechizandis rudibus*, cap. 4, n. 7, ML. 40, 314-315.
12. *Ibidem*, col. 315.

Del mismo modo escribe Santo Tomás: «Para provocar nuestro amor para con Dios nada pudo valer más que el hecho de que el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, para reparar nuestra naturaleza la asumiese, de modo que resultare ser a la vez Dios y hombre...; porque con ello queda plenamente demostrado cuánto ama Dios al hombre, queriendo hacerse hombre por su salvación: *nada hay que provoque tanto al amor como saberse amado*» [13].

Y en otro lugar: «*nada nos mueve tanto al amor de una persona como la experiencia de su amor para con nosotros*. Ahora bien, el amor de Dios para con los hombres no puede demostrarse más eficazmente que uniéndose al hombre en persona; pues es propio del amor unir el amante al amado cuanto es posible» [14]. «Por tanto, si quieres llegar al amor divino, medita los bienes: pues sería demasiado duro el que, pensando en los beneficios que ha conseguido de Dios, en los peligros de que lo libró y la bienaventuranza que Dios le promete, no se encienda en amor divino. De ahí que diga San Agustín (De catechizandis rudibus, cap. 4): duro sería el corazón del hombre que, si no quiere impartir amor, al menos no corresponda a él» [15]. Y Séneca había dicho: *si quieres ser amado, ama.*

Así, pues, «algunos aman por ser amados, no en el sentido de que el ser amado sea el fin de lo que es amar [ni su motivo formal], sino en el sentido de que es *un cierto camino que induce al hombre a que ame*» [16]. Lo expresan bien aquellos proverbios españoles: «Amor con amor se paga»; «dádivas quebrantan peñas»; «obras son amores y no buenas razones»; «amor que con amor no se paga, buen provecho te haga»; «amar sin ser amado, tiempo desperdiciado»; «amar es tiempo perdido si no es correspondido».

b) *Si la dilección es lo mismo que la benevolencia* [17]

187. Suponiendo ya que amar activamente es el acto principal de la caridad, se presenta el problema de si la dilección es lo mismo que la benevolencia o difiere de ella, puesto que la benevolencia, como indica el mismo nombre, significa amor tomado activamente, esto es, querer bien a uno.

188. Y ha de decirse que *la dilección caritativa difiere de la simple benevolencia, puesto que la presupone y le añade algo.*

13. S. TOMAS, *De rationibus fidei*, cap. 5, ed. Vives, t. 27, p. 132-133.
14. *IV Contra Gent.*, cap. 54, art. 4.
15. *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, cap. 4, ed. cit., t. 27, p. 148a.
16. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 27, 1 ad 3.
17. *Suma Teológica*, II-II, 27, 2.

Efectivamente, la simple benevolencia se aleja del puro amor de concupiscencia, como la dilección, y se acerca al amor de amistad; sin embargo, se distingue de la dilección propiamente dicha por doble razón: *Primero,* porque la simple benevolencia surge espontáneamente ante la presencia o noticia de la persona para la que queremos el bien, sin suponer discernimiento o comparación con otra alguna, mientras que la dilección presupone tal comparación o discreción, como revela su mismo nombre. De ahí que la dilección sea un acto psicológico más perfecto y más consciente que la mera benevolencia, respecto de la cual se ha como el juicio respecto de la simple aprensión. *Segundo,* porque la simple benevolencia no presupone unión afectiva del benevolente respecto de la persona para la que queremos el bien, mientras que la dilección importa tal unión del amante y del amado, al ser amor perfecto y no meramente incoado como la pura benevolencia. De ahí que la simple benevolencia no implique correspondencia [redamatio], mientras que la dilección la postula y exige; por eso es, propiamente hablando, amor de amistad o amistoso. Pues así como la verdad se encuentra formal y perfectamente en el juicio, que es el acto perfecto y terminado de nuestro entendimiento, aunque imperfecta e incoativamente se encuentre en la simple aprensión, que es un conocimiento imperfecto e incoado; así la amistad perfecta y completa se da en la dilección, que es el amor perfecto y consumado, aunque incompleta e imperfectamente se dé en la simple benevolencia, que es un amor incoado solamente e imperfecto. De donde resulta que, así como el juicio incluye la simple aprensión y la perfecciona, añadiendo la comparación, así la dilección incluye la benevolencia y le sobreañade la comparación, la selección y la unión afectiva. Así como el juicio incluye necesariamente la cópula con la que una cosa se afirma o se niega de otra, así la dilección incluye necesariamente la unión afectiva con la que se unen el amante y el amado, de modo que afectivamente vengan a ser ambos uno solo, puesto que los amigos tienen un mismo querer y un mismo no querer.

De modo análogo a como en el juicio afirmativo el predicado se une al sujeto y se afirma la identidad inteligible de ambos, así también en el amor se unen el amante y el amado y se consiente en la identidad afectiva de ambos. Si es perfecto el amor y la correspondencia de los que se aman mutuamente, también es perfecta y completa dicha identidad, como ocurre en los juicios y proposiciones en materia necesaria, donde hay perfecta conversión de los términos. Sobre esta unidad y mutua inhesión del amante y del amado volveremos más adelante.

B. *La dilección en comparación con el objeto de la caridad*

189. A continuación ha de investigarse la naturaleza de la dilección en comparación con el objeto principal de la misma, que es Dios. Sobre ello se presentan tres problemas: primero, su *causa* motiva en cuanto a la especificación; segundo, su *medio*, si es que se da; tercero, su *modo*. Por «medio» entendemos evidentemente sólo el medio objetivo, no el subjetivo, que se requiere siempre en el orden sobrnatural, como es patente en la misma visión beatífica.

a) *Sobre el motivo de la dilección en cuanto a la especificación* [18]

190. En realidad esta cuestión queda ya resuelta con lo dicho anteriormente sobre el objeto formal motivo de la caridad, puesto que es la misma la razón formal especificativa del acto y del hábito correspondiente.

Debemos recordar, conforme se ha dicho entonces, que la preposición *por* [*propter*] importa «relación de alguna causa. Ahora bien, hay cuatro géneros de causa: final, formal, eficiente y material, a la que se reduce también la disposición material, que no es causa absolutamente, sino en parte» [19]. La causa propiamente motiva en cuanto a la especificación del acto de caridad es lo mismo que su objeto formal motivo.

191. Así, pues, *en comparación con el objeto formal terminativo o material primario, que es Dios, hay que decir que el motivo formal de su dilección es Dios mismo, no otra cosa fuera de Dios.* Lo cual se expresa en otros términos diciendo que Dios ha de ser amado por *sí* mismo en caridad.

192. En realidad, el motivo formal de la dilección caritativa de Dios es la bondad misma de orden sobrenatural. Pero esta bondad divina no es una cualidad inherente a Dios, sobreañadida, sino una bondad subsistente y substancial, idéntica a El mismo, según aquello: nadie bueno, sino sólo Dios; y, por tanto, «no es informado por otro bien alguno para ser bueno, sino que su substancia es su bondad» [20]. Luego Dios ha de ser amado por sí mismo en caridad.

Y como el bien tiene razón de fin, la causa u objeto formal motivo de la caridad, que es la misma bondad divina, coincide con el propio *fin* de la caridad, que es en realidad el fin último absoluto y sobrenatural de toda

18. *Suma Teológica,* II-II, 27, 3.
19. *Suma Teológica,* II-II, 27, 3.
20. *Ibidem,* II-II, 27, 3.

la vida humana, es decir, la bienaventuranza objetiva sobrenatural. Ahora bien, a la razón del fin absolutamente último pertenece no ordenarse a un fin ulterior, sino que todo se ordene a él. Por tanto, como Dios en sí mismo es el fin absolutamente último y la bienaventuranza objetiva sobrenatural, se infiere claramente que ha de ser amado por sí mismo en caridad.

Es más, como el fin y el agente son mutuamente proporcionados, al no ordenarse Dios a un fin ulterior, se sigue también que su bondad no es causada ni participada de otra, según aquello: yo soy el alfa y el omega, el principio y el fin, sino que Dios la tiene por sí mismo.

Finalmente, como la causa ejemplar tiene algo de causalidad formal, eficiente y final, pero principalmente de la formal, se sigue ulteriormente que Dios ha de ser amado por sí mismo, porque su bondad es el ejemplar arquetipo de todas las bondades. Por eso dice Santo Tomás: «su substancia es su bondad, conforme a la cual proceden ejemplarmente todos los bienes» [21]. Lo cual no es nada extraño, porque la causa eficiente, la final, la ejemplar y la formal coinciden a veces en la misma cosa.

193. En cambio, en el género de la *causa cuasi dispositiva* o material, que se ha más bien por parte del *sujeto amante* que por parte del objeto amable, es decir, más bien por parte del hombre que por parte de Dios, Dios ha de ser amado en caridad por algo distinto de El, a saber, tanto *por los bienes,* espirituales o corporales, que ha recibido o recibirá de El, como *por los males,* espirituales o corporales, eternos o temporales, que le ha ayudado o le ayudará a evitar.

Estas cosas son otros tantos beneficios que nos ha concedido o concederá Dios gratuitamente; otros tantos estímulos para amar a Dios como autor de ellos. Por consiguiente, el hombre que recibe estos bienes los percibe, primeramente, como útiles para sí o deleitables, y, por tanto, como amables con amor de concupiscencia; luego ve en ellos el amor gratuito de Dios para con él, y, consiguientemente, su bondad absoluta e infinita, y así termina amando a Dios por sí mismo, por el motivo puro de su bondad, es decir, con auténtico amor de amistad.

194. Erraban, por tanto, los *quietistas y semiquietistas* al no considerar suficientemente las condiciones de la dilección caritativa por parte del hombre amante en el estado de naturaleza caída y en la vida presente. Efectivamente, el hombre debe ser conducido al amor de Dios por *medio de* los beneficios creados y sensibles recibidos de El, como ocurre entre los hombres, puesto que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y se acomoda a ella. Erraron los *idealistas* al no tener en cuenta

21. *Ibidem,* II-II, 27, 3.

los sentidos y la experiencia, que son preámbulo para la inteligencia. Se engañaron los *ontologistas* al despreciar el acceso a Dios a través de las criaturas. Igual hay que decir de los *racionalistas e inmanentistas*, al no reconocer el valor de los motivos extrínsecos de credibilidad para inducir a la fe divina. De modo parecido se apartaron de la verdad los *quietistas y semiquietistas* al menospreciar el factor incentivo de caridad de los dones recibidos de Dios, o la consideración de la Humanidad de Cristo, que es para nosotros el camino para llegar a la Divinidad, según aquello: Yo soy el camino, la verdad y la vida. Aún no somos bienaventurados, sino caminantes, ni somos naturalmente ángeles, sino hombres, esto es, animales racionales. Por tanto, así como los idealistas y ontologistas erraron al desconocer la verdadera condición del hombre en el área del conocimiento, así también se han equivocado los quietistas y semiquietistas al no atender a la verdadera condición del hombre en el área del amor.

De modo que, así como para la fe divina se requieren motivos de credibilidad a modo de causa dispositiva para que nuestra fe sea racional, aunque su motivo formal sea la misma autoridad de Dios que revela, así también para la dilección de Dios se requieren, a modo de disposición por parte del hombre amante, dones y beneficios de Dios a fin de que así se eleve como naturalmente a amar a Dios por el verdadero motivo formal, que es su bondad absoluta.

Así también, de modo semejante, en la esperanza teologal las gracias recibidas y los méritos logrados con la gracia de Dios son como disposiciones por las que nos acogemos a la omnipotencia auxiliadora de Dios, con cuya ayuda, como verdadero motivo formal, esperamos llegar a la bienaventuranza eterna.

Digamos, finalmente, que los objetos secundarios y puramente terminativos, esto es, nosotros y nuestros prójimos, no los amamos en caridad por sí mismos, sino por Dios solamente, como todas las demás cosas que no son el último fin han de ser amadas por el último fin. Nosotros y nuestros prójimos no somos fin último de nosotros mismos; eso lo es solamente Dios; por tanto, a nosotros debemos amarnos sólo por Dios.

b) *Sobre el medio objetivo de la dilección de Dios*[22]

195. En caridad amamos a Dios por sí mismo, como creemos a Dios por sí mismo y esperamos en El por sí mismo; porque, así como El es la suma bondad por esencia, así es también la suma verdad y la suma piedad y potencia por esencia. Las virtudes teologales, al tener esencialmente co-

22. *Suma Teológica,* II-II, 27, 4.

mo objeto propio el mismo fin último objetivo, alcanzan su objeto primario, es decir, a Dios, por sí mismo.

Sin embargo, no todas lo alcanzan inmediatamente. Ha de tenerse en cuenta que puede darse un *doble medio* de comunicación con Dios por las virtudes teologales: uno *subjetivo* o por parte de la potencia que alcanza a Dios, y otro *objetivo* o por parte de Dios alcanzado por ellas.

Por parte de la potencia o *del sujeto* se requiere siempre un medio creado completivo, que eleva y perfecciona la potencia para alcanzar a Dios, como enseña la fe contra los pelagianos y semipelagianos. La razón de ello es que Dios, al que alcanzan, es algo esencialmente sobrenatural en cuanto a la substancia, que está fuera del poder natural de la mera potencia natural, por sana y vigorosa que sea; para alcanzarlo necesita ser elevada, transitoria o permanentemente, por la gracia actual o habitual. Este auxilio sobreañadido, que es cierto *medio subjetivo*, es cierta disposición o hábito, es decir, un auxilio actual o una virtud, que tiene la función de potencia, por conferir a la potencia natural el poder obrar sobrenaturalmente, y no solamente el poder más fácilmente y mejor, como hacen las virtudes o hábitos naturales. Y esto se requiere absolutamente, tanto en esta vida como en el cielo; y en esta vida es tan indispensable para el acto de caridad como para el acto de fe y de esperanza.

196. *Por parte del objeto* o de Dios alcanzado, es cierto que *en el cielo* no se da medio objetivo alguno *ex quo*, como definió Benedicto XII en su Constitución Dogmática «Benedictus Deus» (Danz. 530), en cuanto al entendimiento o visión. Y en cuanto a la voluntad o caridad, que permanece allí, se deduce con todo rigor como conclusión, puesto que el amor sigue naturalmente al conocimiento.

Parece también cierto teológicamente, al menos en la doctrina de Santo Tomás, que allí no se da, de hecho, ni puede darse medio alguno objetivo *quo* o *in quo*, esto es, especie inteligible creada alguna, impresa o expresa. Por tanto, en el cielo, Dios es inmediatamente cognoscible e inmediatamente amable, no sólo de suyo, sino también respecto de nosotros bienaventurados.

Mas *en el estado de vía*, es necesario distinguir entre el conocimiento y el amor, y, en ambos casos, entre el orden natural y el orden sobrenatural.

197. En cuanto al *conocimiento natural* de Dios, éste es siempre mediato por parte nuestra [*quoad nos*], porque en él intervienen necesariamente no sólo el medio *quo* e *in quo*, es decir, la especie inteligible impresa y expresa, sino también el medio *ex quo*, puesto que Dios no es lo primero que conocemos [*primum cognitum*], como afirmaban los ontologistas, sino lo

último, al suponer el conocimiento de las criaturas, a partir de las cuales puede ser conocido demostrativamente como la causa por los efectos [23]. Pues ahora vemos oscuramente como por un espejo, y, al entender las cosas sensibles, nos elevamos al conocimiento de Dios, como causa primera y fin último de todas las cosas.

En cuanto al *conocimiento sobrenatural*, que se tiene por la fe, la profecía o los dones del Espíritu Santo, que no son ciertamente discursivos según causalidad, aunque lo sean en cuanto a la sucesión, se da, sin duda, medio objetivo *ex quo*; pero se ha de admitir también necesariamente medio creado objetivo *quo* o *in quo*, es decir, especie inteligible creada impresa y expresa, puesto que se trata de un conocimiento esencialmente oscuro y enigmático: de lo contrario sería la misma visión beatífica, que no es propia de los caminantes, sino de los comprehensores. Por tanto, lo mismo en la fe que en la profecía y en los dones de sabiduría y entendimiento, se da siempre especie inteligible creada, infusa o adquirida, en cuyo caso es sobrenaturalmente iluminada para que pueda servir al juicio sobrenatural.

198. Pero *en cuanto al amor* es otra la cuestión. Pues si hablamos del amor *natural implícito* de Dios, tal como se da en el amor natural del bien o de la bienaventuranza en común, tal amor permite y postula ciertamente medio objetivo, ya que tal bien común y transcendental es como el medio objetivo por el que pasa la voluntad a amar explícitamente el Bien Subsistente que es Dios.

Si, en cambio, hablamos del amor *explícito* de Dios, cual es nuestra verdadera bienaventuranza objetiva sobrenatural, entonces la voluntad tiende a El inmediatamente, puesto que la voluntad no necesita especie inteligible sobreañadida, ni impresa ni expresa, para ejercer sus operaciones. Efectivamente, Dios es, tanto para el ángel como para el hombre sano, naturalmente amable y ha de ser amado por encima de todas las cosas, como fin último natural, primaria e inmediatamente amado, y de ahí desciende la criatura racional a amar las criaturas o bienes creados como medios para alcanzar y conseguir realmente dicho fin.

Esto mismo ha de decirse con más razón del amor *sobrenatural* de Dios, en cuanto bienaventuranza objetiva sobrenatural, bien se trate del amor imperfecto de la esperanza, bien se trate del amor perfecto de caridad. Pues en este orden sobrenatural el amor sigue al conocimiento sobrenatural de la fe, que es siempre y necesariamente explícito respecto de Dios,

23. Puede verse PIO IX, contra los ontologistas, Denz. 1659-1663; LEON XIII, contra Rosmini, Denz. 1891-1897; SAN PIO X, contra los modernistas, Denz. 2145-2147.

como fin sobrenatural nuestro, según aquello: «quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» [24]. De ahí que la esperanza se dirija necesaria y explícitamente a Dios; y, con más razón, la caridad. Por tanto, no es a través de las criaturas amadas por las que asciende, como por medios, este amor a Dios, sino que se dirige inmediatamente a El, bien para buscarlo y conseguirlo, como en el amor de la esperanza, bien para amarlo por sí mismo y unirse a El, como en el amor de caridad.

El amor y el conocimiento proceden esencialmente ordenados, de modo que el amor comienza donde termina el conocimiento [25].

Esta circulación de conocimiento y amor de Dios tiene vigencia principalmente en el orden natural, donde, a partir de las criaturas, podemos remontarnos intelectualmente al conocimiento explícito de Dios como principio y fin último de todas las cosas, y, consiguientemente, como bienaventuranza objetiva natural del hombre; supuesto lo cual, si la naturaleza está sana e íntegra, tiende a amarlo por sí mismo y sobre todas las cosas, y de aquí desciende a amar ordenadamente las demás cosas como medios; pues la dilección presupone necesariamente conocimiento distinto y diferenciado de la cosa amada.

Pero en el orden sobrenatural, esto es, del *conocimiento de Dios por revelación del mismo Dios*, el proceso de nuestro conocimiento de Dios sigue el orden del conocimiento que Dios tiene de sí mismo, de modo que primero versa sobre Dios mismo y luego sobre las criaturas, tal como ocurre en el conocimiento de la fe y de la Sagrada Teología, que versa primero sobre Dios y consiguientemente sobre las criaturas. «Pues en la *Filosofía*, que considera las criaturas en sí mismas y a través de ellas llega al conocimiento de Dios, primero es la consideración de las criaturas y luego la consideración de Dios. Pero en la doctrina de la *fe*, que no considera las criaturas sino en orden a Dios, primero es la consideración de Dios y luego la de las criaturas; y así es más perfecto, por cuanto es más semejante al conocimiento de Dios que conoce las demás cosas conociéndose a sí mismo» [26].

Por tanto, respecto del conocimiento natural, el conocimiento sobrenatural de Dios es inmediato, por no tener medio *ex quo*. Así, pues, dado que lo mismo el amor de la esperanza que el amor de la caridad siguen el conocimiento sobrenatural de la fe, no el conocimiento natural, y, por otra parte, el amor va a la cosa amada sin mediación de especie inteligible al-

24. *Hebr.* 11. 6.
25. S. TOMAS, *Suma Teológica,* II-II, 27, 4 ad 1-2.
26. S. TOMAS, *II Contra Gent.*, cap. 4, Cf. también *II Sent.*, prol. S. Thomae; *In librum Boetii de Trinitate*, q. 2, art. 2.

guna, cabe concluir que Dios es amado inmediatamente por sí mismo tanto en el amor de la esperanza como en el amor de la caridad, de modo que tal amor es primaria y principalmente de Dios y luego, desde Dios, desciende a las criaturas.

Sin embargo, tal inmediación conviene máxime a la caridad, que, aunque permita a veces la distancia efectiva de la cosa amada, sin embargo postula y exige presencia inmediata, mientras que en la fe y en la esperanza la distancia del objeto es esencial, por ser esencialmente de lo no visto o de lo no poseído.

Si alguna vez nos remontamos desde el amor de las criaturas al amor de Dios, esto no debe entenderse como si fuese por un medio *formal*, como ocurre en la demostración de la existencia de Dios a través de las criaturas, sino solamente como por un medio *material* o *meramente dispositivo*, de modo que a Dios lo amemos siempre por su misma bondad. Por eso escribe con profundidad S. Tomás: «nosotros podemos amar a Dios inmediatamente, sin presuponer amor de otra cosa, si bien algunas veces el amor de algunas cosas visibles nos lleva al amor de lo invisible; en cambio en el estado de vía no podemos conocer a Dios inmediatamente sin presuponer otro conocimiento. La razón de ello es que, al seguir el afecto al entendimiento, donde termina la operación del entendimiento allí comienza la operación del afecto. Ahora bien, el entendimiento que procede de los efectos a las causas, llega finalmente a un cierto conocimiento del mismo Dios, sabiendo lo que no es: y así el afecto va a lo que le presenta el entendimiento, sin que tenga necesidad de retornar a todos los medios por los que pasó el entendimiento» [27].

En el estado de vía podemos pensar inmediatamente en Dios [*de Deo immediate cogitare*], pero es incompatible con este estado conocerlo de un modo totalmente inmediato [28].

c) *Sobre el modo de la dilección de Dios en caridad* [29]

199. «A la dilección —escribe profundamente S. Tomás— concurren tres cosas, a saber, el amante, el amor y lo amado; y a cada una de estas cosas responde su propio modo o medida. La cosa amada tiene el modo por el que es amable; el amante tiene el modo por el que es amante, esto es, capaz de amar; pero el modo del amor se atiende por la comparación del amante a lo amado, ya que el amor media entre ambas cosas...» [30].

27. *De Veritate,* 10, 11 ad 6. Cf. *De caritate,* 2, ad 11.
28. *De Veritate,* 8, 3 ad 18.
29. *Suma Teológica,* II-II, 27, 5-6.
30. *III Sent.,* dist. 27, q. 3, art. 2, n. 206.

Por tanto, esencialmente [*per se*], esto es, por parte del objeto principal de la caridad, que es Dios, la caridad no tiene medida, sino que, como dice Severo, obispo milevitano, «no se nos impone medida alguna en el amar cuando allí la medida es amar sin medida» [31]. Y es porque Dios es el objeto de la caridad bajo la razón de fin sobrenatural absolutamente último de toda la vida humana. Ahora bien el fin último no tiene razón de cosa medida o moderada, sino razón de medida previa y por esencia; lo medido o moderado son los medios únicamente. Por tanto, siendo las virtudes teologales esencialmente del fin absolutamente último, al versar sobre el mismo Dios, no tienen esencialmente medio, sino que están esencialmente en lo máximo, lo cual vale especialmente para la caridad, que es la suprema de todas las virtudes. Por eso canta la Iglesia en la *Sequentia* de la Misa del Corpus Christi, debida a Santo Tomás: «esfuérzate cuanto puedas, porque supera toda alabanza y no lo alabarás bastante». Pues la bondad de Dios, siendo como es absolutamente infinita, nunca puede ser amada por la criatura, ni demasiado, ni siquiera bastante.

200. Sin embargo, *accidental y materialmente*, esto es, por parte de las condiciones del sujeto y del objeto secundario en el estado de la vida presente, puede darse modo o medio en la caridad, a saber, en cuanto al ejercicio o, más bien, en cuanto al modo del ejercicio del acto, para que se realice de modo conveniente y prudente según las circunstancias de la vida presente, y en cuanto a los mismos objetos secundarios, de modo que se amen comedidamente desde Dios, por Dios y en Dios [32].

De modo semejante, respecto de los actos imperados de las virtudes morales e intelectuales, ya que estos actos y virtudes conservan, bajo la caridad, la propia índole de su naturaleza específica; y tanto las virtudes intelectuales como las morales consisten esencialmente en el medio [33].

Por lo cual, respecto del objeto primario, al acto de la caridad esencialmente no se le impone ningún modo o medida, sino que se excluye positivamente cualquier límite o medida, al decir: amarás al Señor, tu Dios, con *todo* el corazón, con *toda* el alma y con *todas* las fuerzas, porque Dios jamás puede ser demasiado ni suficientemente amado por nosotros. Pero, respecto de nosotros y del prójimo, es decir, respecto del objeto secundario, se asigna modo y medida diciendo: amarás a tu prójimo *como* a ti mismo, aunque por debajo de Dios y por Dios y según Dios. Por esta razón, entre los objetos secundarios debe guardarse el orden de la caridad, de modo que primero nos amamos a nosotros mismos, luego al prójimo; y,

31. SEVERO, Obispo Milevitano, *Epistola 109*, n. 2, ML. 33, 419.
32. Cf. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 64, 4; II-II, 17, 5 ad 2.
33. *Ibídem*, II-II, 27, 6 ad 3.

entre los mismos prójimos, debemos amar más a los más cercanos a nosotros o a Dios: a nosotros, por la unión de la sangre; a Dios, por la virtud y la santidad [34]. Tal orden supone más y menos, antes y después, y, por tanto, cierto modo o medida.

Por consiguiente, como el objeto propio de la caridad es el mismo Dios, en cuanto fin último sobrenatural objetivo o bondad suma, su acto principal, que es la dilección, para ser proporcionado a tal objeto, debe amar a Dios por sí mismo, no por otra cosa distinta, sino que todo lo demás ha de ser amado por El, con el afecto de todo el corazón.

§ II

LA DILECCION EN SU SER MORAL [35]

201. Así como en el *ser psicológico* se considera la naturaleza del acto de la caridad, así en el *ser moral* se atiende a su dignidad o valor delante de Dios, que suele llamarse mérito, pues se llama *mérito* a la obra digna de merced o premio, que, por tanto, se debe de algún modo a la obra meritoria.

La dilección de caridad puede versar bien sobre el objeto principal, bien sobre el objeto secundario, esto es, bien sobre Dios, bien sobre las criaturas, es decir, sobre nosotros o sobre nuestros prójimos, que pueden ser amigos o enemigos. Supuesto, pues, que toda obra de caridad, que es dilección, sea verdaderamente meritoria de vida eterna, cabe preguntar si la dilección de Dios es más meritoria que la dilección del prójimo, y si la dilección de los enemigos es más meritoria que la dilección de los amigos.

Santo Tomás presupone del tratado de la gracia que el mérito conviene primaria y esencialmente al acto principal de la caridad que es la dilección [36]; consiguientemente, en este tratado de la caridad sólo hace comparación entre el valor meritorio de las diversas dilecciones, esto es, de la dilección de Dios sobre la dilección del prójimo y de la dilección de los enemigos sobre la dilección de los amigos.

Así, pues, para que la consideración de la dilección en su ser moral o meritorio sea completa, deben indagarse dos cosas: primera, si el mérito conviene principalmente a la dilección; segunda, cómo conviene a la dilección de los diversos objetos de caridad. Así como hay un orden en estos objetos, también hay un orden en las dilecciones, y, consiguientemente, en el valor meritorio de las mismas.

34. *Ibidem,* II-II, q. 26.
35. *Suma Teológica,* II-II, 27, 7-8.
36. *Ibidem,* I-II, 114, 4.

A. *La dilección en su ser moral absolutamente*

202. Suponemos probadas dos cosas en el tratado sobre la gracia, a saber, que el justo *puede merecer propia y verdaderamente ante Dios* el aumento de la gracia, la vida eterna y el aumento de la gloria, tal como definió el Concilio de Trento contra los Protestantes [37], y habían enseñado antes equivalentemente el Concilio II de Orange [38] y el IV de Letrán [39]; y, además, que *el mérito consiste en los actos y obras buenas de los justos,* como enseña la Iglesia en los lugares citados: «a las *buenas obras* se les debe recompensa» [40]; «no solamente las vírgenes y continentes, sino también los casados, que agradan a Dios *con fe recta y buenas operaciones, merecen* llegar a la bienaventuranza eterna» [41]; «*sus buenas obras y méritos*... tendrán recompensa...»; «la virtud de Cristo antecede, acompaña y sigue siempre a *sus buenas obras,* sin la cual en modo alguno pueden ser gratas a Dios y *meritorias*»; «a las obras hechas *en Dios*» [42]; «por las buenas obras hechas en Dios» [43].

Estas buenas obras son evidentemente todas las obras de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, y hasta de las virtudes adquiridas en cuanto van informadas e imperadas por la caridad.

203. CONCLUSION: *Los actos buenos, aun sobrenaturales, de las demás virtudes, no son verdaderamente meritorios de vida eterna sino en cuanto imperados e informados por el acto de la dilección caritativa, al que se debe primera, esencial y principalmente el valor meritorio de vida eterna.*

204. La *razón de la primera parte* es porque el acto de fe divina y de esperanza pueden darse en el pecador [44], y en este caso no son meritorios de vida eterna, al no darse estado de gracia en el que cree y espera [45]; pero son actos verdaderamente sobrenaturales y saludables de algún modo [46]. Asimismo los actos de las virtudes adquiridas pueden darse fuera del estado de gracia, y, consiguientemente, carecen con mayor razón de valor meritorio de vida eterna, al no ser ni siquiera saludables. En razón, pues, de la separación real del estado de gracia, que se requiere necesariamente

37. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809, 810.
38. CONCILIO II DE ORANGE, Denz. 191.
39. CONCILIO IV DE LETRAN, Denz. 430.
40. II CONCILIO DE ORANGE, Denz. 191.
41. CONCILIO IV DE LETRAN, Denz. 430.
42. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809.
43. *Ibídem,* can. 26, Denz. 836.
44. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 15, Denz. 808.
45. *Ibídem,* cap. 16, Denz. 809.
46. *Ibídem,* cap. 5, Denz. 797; CONCILIO VATICANO I, Ses. 3, Denz. 1791.

para el verdadero mérito de vida eterna, consta que a tales actos de suyo no les conviene valor meritorio ante Dios.

Por otra parte, los actos de las virtudes morales infusas y de los dones del Espíritu Santo no pueden darse fuera del estado de gracia, puesto que sus hábitos respectivos no pueden darse fuera del estado de gracia. Sin embargo, como son específicamente inferiores a los actos de fe y de esperanza, incluso informes, resulta claro que ellos, por su propia esencia o naturaleza no son meritorios de vida eterna si no es recibiendo el modo y la forma del imperio de la caridad, es decir, por algo que está fuera y sobre su propia naturaleza.

205. De ahí resulta también clara *la verdad de la segunda parte*. Si a las obras buenas de los justos hechas en Dios se les debe la recompensa y el premio de la vida eterna, como enseñan los Concilios, tal premio se debe primaria y principalmente a las obras hechas en Dios primaria y principalmente buenas. Ahora bien, tales son las obras de caridad, principalmente la misma dilección, que es su principal acto, pues la caridad es la virtud máxima y más perfecta; consiguientemente, su acto es el más perfecto de todos. Al acto de la caridad, por tanto, es decir, a la dilección corresponde primera y principalmente el valor meritorio de vida eterna.

206. *Además*, el valor meritorio de vida eterna corresponde primera y principalmente a aquello a lo que convienen principal y cumulativamente todas y cada una de las condiciones del verdadero mérito teológico de vida eterna. Ahora bien, al acto de caridad, es decir, a la dilección, convienen máxime y cumulativamente todas y cada una de las condiciones del verdadero mérito teológico de vida eterna. Luego a la dilección caritativa conviene primaria y principalmente el valor meritorio de vida eterna.

La *premisa menor*, donde únicamente pudiera haber dificultad, se muestra analizando cada una de las condiciones del mérito teológico. Pues al mérito teológico concurren esencialmente tres cosas: la persona que merece, la persona que premia o retribuye, y la obra meritoria que procede de la persona que merece y se ordena a la persona que remunera.

Por parte de la persona que merece se requieren tres cosas: *primera*, el estado de *vía*, porque el mérito es esencialmente cosa del que trabaja, del que lucha, del que corre, y esto es propio del hombre viador, conforme dice el Apóstol: «trabaja como buen soldado de Cristo Jesús»; «no será coronado sino quien luche debidamente»; «corred para lograr»; «cada uno recibirá su propia recompensa según su trabajo»; *segunda*, estado de *gracia*, porque, «así como el sarmiento no puede dar fruto si no permanece unido a la vida, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí» [47]; y aun-

47. *Jn.* 15, 4.

que el hombre tenga todas las gracias gratis dadas y practique todas las obras de beneficencia, de mortificación y cosas semejantes, «si no tiene caridad, no es nada, nada le aprovecha todo ello» [48]; *tercera*, el estado de uso de razón o estado *consciente*, porque sin esto no puede darse acto humano propiamente dicho.

Por parte de la persona que acepta y retribuye, se requieren dos cosas: *Primera*, su ayuda o *su influjo*, dándonos su gracia por la que podamos ejercer actos meritorios, según define la Iglesia contra los pelagianos y semipelagianos: «el mismo Jesucristo *comunica continuamente fuerza* a los justificados, como la cabeza a los miembros y como la vid a los sarmientos, fuerza que antecede siempre, acompaña y sigue a sus buenas obras, y sin la cual en modo alguno pueden ser gratas a Dios y meritorias» [49]. *Segunda*, la *promesa de recompensa*, que incluye la aceptación de las obras y la ordenación al premio, según aquello del Apóstol Santiago: «bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida que Dios prometió a los que le aman» [50]; «y, por tanto, como explica el Concilio de Trento, a los que obran bien hasta el fin y esperan en Dios ha de proponérseles la vida eterna, no sólo como gracia misericordiosamente *prometida* a los hijos de Dios por Jesucristo, sino también como premio que se concederá fielmente por la misma *promesa* de Dios a sus buenas obras y méritos» [51]; «cuya bondad es tan grande para con todos los hombres, que quiso que fueran méritos de ellos lo que son dones suyos» [52]. De ahí que escriba egregiamente San Agustín: «Se hizo deudor nuestro, no por haber recibido nada de nosotros, sino por habernos *prometido* lo que le plugo. No es lo mismo decir a un hombre: me debes porque te he dado; que decirle: me debes porque me lo has *prometido*... Pero a Dios nunca le decimos: devuélveme lo que te di. ¿Qué dimos nosotros a Dios, cuando todo lo que somos y tenemos de bueno se lo debemos a El? Nada le dimos... Luego sólo podemos exigir algo de nuestro Dios diciendo: danos lo que *prometiste*, porque hemos hecho lo que mandaste; *y aun esto lo has hecho tú mismo, porque nos ayudaste a realizarlo*» [53].

Por parte de la misma obra meritoria, se requieren cuatro cosas. *Primera*, que sea un *verdadero acto humano*, esto es, plena y perfectamente libre, tanto de coacción como de necesidad, según consta por la condenación de la proposición tercera de Jansenio: «para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída no se requiere en el hombre libertad de necesi-

48. *I Cor.* 13, 1-3.
49. Concilio de Trento, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809.
50. *Santiago*, 1, 12.
51. Concilio de Trento, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809.
52. *Ibidem.*
53. San Agustín, *Sermón 158*, cap. 2, n. 2, ML. 38, 863.

dad, sino que basta la libertad de coacción»[54]; y la Sagrada Escritura insiste en ello: «si *quieres* llegar a la vida eterna, guarda los mandamientos»[55]; «si lo hago *queriendo* tendré recompensa»[56]. *Segunda*, que sea un acto *moralmente bueno*, no malo ni indiferente, y, por eso, «a los hombres justificados... han de proponérseles las palabras del Apóstol (I Cor. 15, 58): abundad en toda *obra buena*, sabiendo que vuestro trabajo no es inútil ante Dios»[57]. *Tercera*, que sea *proporcionado al premio*, esto es, a la vida eterna, y, por tanto, debe ser sobrenatural en cuanto a la substancia o en cuanto al modo, según aquello del Apóstol: «la vida eterna por gracia de Dios»[58]. *Cuarta*, que sea obra *grata y acepta a Dios*, es decir, hecha *en Dios* y *por Dios*, y, consiguientemente, perfectamente saludable, como obra de hijo y amigo de Dios, hecha en obsequio y honor de Dios, según aquello del Apóstol: «ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios», y aquello otro: «todas vuestras cosas sean hechas *en caridad*»[59].

207. Pues bien, *todas estas cosas convienen máxime al acto de caridad* en este mundo: porque este acto exige máxime el estado consciente o uso de razón y voluntad, y el estado de gracia, cuya primera y principal hija es la caridad, inseparable de ella, vía regia que conduce a la vida, a la que nadie puede llegar si no es por la caridad.

Además, para ningún acto de virtud se requiere tanto la gracia como para el acto de caridad, por ser el más perfecto y el más sobrenatural de todos, según aquello: «la caridad *procede de Dios*»; y ninguno es más acepto a Dios, al decir del Señor: «yo amo a los que me aman»; «si alguno me ama, mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos nuestra morada en él»; y a los actos de caridad prometió Dios la corona de gloria, según aquello: «bienaventurado el varón que soporta la tentación, porque, probado, recibirá la corona de la vida que Dios *prometió a los que le aman*»[60].

Finalmente, ningún acto es tan libre y voluntario como el acto de caridad, por ser acto de amor y dilección; ninguno es tan bueno como el acto de caridad, que es el vínculo de perfección y la mayor de todas las virtudes; ninguno es tan sobrenatural como el acto de caridad, por ser el acto de amistad con Dios, que supone cierta igualdad, al menos proporcional, como la misma amistad sobrenatural de la que procede; ninguno, finalmente, es tan acepto y grato a Dios, precisamente porque es del amigo al ami-

54. INOCENCIO X, Denz. 1094.
55. *Mt.* 19, 17.
56. *I Cor.* 9, 17.
57. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 16, Denz. 809
58. *Rom.* 6, 23.
59. *I Cor.* 10, 31; 16, 14.
60. *Santiago*, 1, 12.

go, y se produce esencialmente según su motivo formal, a saber, por sólo Dios amado en sí mismo, por sí mismo y por encima de todas las cosas.

Por consiguiente, el valor meritorio de la vida eterna desciende, por vía de imperio y de participación, desde el acto de caridad a los actos de las demás virtudes, según aquello del Apóstol: «si tuviere toda la fe... y si distribuyera toda mi hacienda a los pobres, y si entregase mi cuerpo a las llamas, *pero no tuviere caridad, nada me aprovecha*» [61]; y de nuevo: «en Cristo Jesús nada vale ni la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que *obra por la caridad*» [62]. Por eso bien dice Santo Tomás: «el acto de fe no es meritorio al no ser que obre por la caridad, según se dice en Gal. 5, 6; y de modo parecido tampoco es meritorio el acto de paciencia y de fortaleza al no ser que uno obre por caridad, según aquello de I Cor. 13, 3: si entregase mi cuerpo a las llamas, sin tener caridad, nada me aprovecha» [63].

De igual modo, «no solamente el acto de caridad es meritorio, sino también los actos de las demás virtudes en cuanto que van informados por la gracia, si bien *no pueden ser meritorios si no se reducen al fin de la caridad*. Sin embargo, no es necesario que los actos se reduzcan siempre a aquel fin, sino que basta para su eficacia meritoria que se reduzcan en acto a los fines de otras virtudes. Pues consta que quien intenta guardar la castidad, aunque no piense en la caridad, si tiene gracia, merece» [64]. Es decir, se requiere ordenación *real* al fin de la caridad para que se pueda hablar verdaderamente de obras hechas en nombre de Cristo y por Dios y su gloria; pero no se requiere siempre ordenación actual y explícita, sino que basta la *virtual*. Por eso dice de nuevo Santo Tomás: «no basta en absoluto la ordenación *habitual* del acto a Dios, porque nadie merece por ser algo habitualmente [*in habitu*], sino por obrar actualmente [*actu*]. Sin embargo, no es necesario que la intención *actual* de orden al último fin vaya siempre unida a cualquier acción dirigida a algún fin próximo: *sino que basta que alguna vez todos aquellos fines sean referidos al último fin*, como ocurre cuando uno piensa darse plenamente al amor de Dios; *pues entonces todo lo que ordena a sí mismo estará ordenado a Dios*» [65].

Sin embargo, estos actos informados e imperados por el acto de caridad mantienen su propia especie, debida a su propio objeto formal y fin próximo. De ahí que revistan una doble forma: una, la propia y específica, según su objeto y fin propio; otra, común y como genérica y universal, debida al imperio e información de la caridad, que ordena a todas las

61. *I Cor.* 13, 2-3.
62. *Gal.* 5, 6.
63. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 114, 4 ad 3. Cf. también II-II, 2, 9: si el creer es meritorio.
64. *II Sent.*, dist. 40, art. 5 ad 3.
65. *Ibídem*, ad 6.

virtudes inferiores al fin universal y común sobrenatural de toda la vida humana, que es, en realidad, el fin propio de la caridad. Y según esta doble forma, sus actos son meritorios a doble título, a saber, a título propio y a título participado de la caridad, ya que la caridad, al informarlos, no destruye su naturaleza, sino que la supone más bien y la perfecciona. Consiguientemente, les corresponde y se les debe un doble premio, a saber, el premio esencial de la vida eterna, en cuanto proceden bajo el imperio de la caridad, cuya forma revisten, y el premio accidental o aureola de doctor, de virginidad o de martirio, en cuanto proceden según sus propias especies o formas. Pues la caridad no es la única virtud ni absorbe con su imperio a las demás virtudes, sino que más bien las perfecciona, eleva, completa e informa con la última y suprema ordenación al fin común y último de toda la vida humana, es decir, al fin propio de la caridad.

Por eso con toda razón Clemente XI condenó las siguientes proposiciones de Quesnel: «sólo la caridad ejerce de modo cristiano las acciones cristianas en relación a Dios y a Jesucristo; es sola la caridad la que habla a Dios; sólo a ella la escucha Dios; Dios no corona sino la caridad; quien corre por otro impulso y por otro motivo corre vanamente; Dios no remunera sino la caridad, porque sólo la caridad honra a Dios» [66]. Pues esto viene exigido por la proporción entre mérito y premio, de modo que al mérito de las virtudes teologales responde el premio esencial, que abarca la visión, la comprensión y la fruición, mientras que al mérito de las virtudes morales e intelectuales corresponde el premio accidental o la aureola.

Permítasenos añadir una cosa que se sigue necesariamente de lo dicho, a saber, que no es contraria, la naturaleza de la caridad, sino más bien conforme a ella, el que ella ame este valor meritorio, lo mismo que a sí misma, con amor de concupiscencia, si bien éste va informado y se resuelve en el motivo de amor de amistad del mismo Dios por sí mismo, en cuanto que por don suyo hemos recibido la caridad y por su influjo continuo son meritorias estas obras por las que conseguimos la vida eterna para glorificar a Dios por toda la eternidad.

B. *La dilección en su ser moral relativamente*

208. Pero así como la caridad tiene muchos objetos terminativos, esto es, Dios y el prójimo, tanto el amigo como el enemigo, así tiene muchas dilecciones, terminadas en dichos objetos. De ahí nace la nueva cuestión de si el mérito de estas dilecciones es uno, único y uniforme, o más bien conmensurado y proporcionado a sus objetos.

66. CLEMENTE XI, *Unigenitus*, Denz. 1403-1406.

209. CONCLUSION: *El mérito de dilección caritativa está conmensurado por y es proporcional a su objeto terminativo o persona amada, de modo que la dilección de Dios, precisivamente tomada, es más meritoria que la dilección del prójimo precisivamente tomada también, y la dilección de los amigos es, de suyo, más meritoria que la dilección de los enemigos, si bien, a veces y accidentalmente, es más meritoria la dilección de los enemigos.*

210. *La razón de la primera parte* es doble: una, *quia* o común; y otra, *propter quid* o propia [67].

El argumento *quia*, por principios comunes y generales, es el siguiente. Es más meritorio el acto de una virtud teologal que el mérito de una virtud moral. Ahora bien, la dilección de Dios, precisivamente tomada, es acto de virtud teológica, mientras que la dilección del prójimo, precisivamente tomada, es acto de virtud moral, natural o infusa, esto es, de la amistad. Luego es más meritoria la dilección de Dios, precisamente tomada, que la dilección del prójimo, precisivamente tomada también.

Si la dilección se toma como teológica por ambas partes de la comparación, en cuanto la dilección del prójimo procede de Dios, se tiene en Dios y es por Dios, y no se considera absolutamente o en sí misma, se sigue la misma conclusión, porque lo que se es por esencia es más que lo que se es por participación; y la dilección teológica del prójimo no es meritoria, sino por la dilección de Dios, porque la dilección no es teológica, sino por la dilección de Dios. En este sentido no se ama al prójimo por sí mismo, sino por Dios y en Dios, de modo que la razón y el motivo de la dilección del prójimo es Dios amado por sí mismo. Luego la dilección de Dios es más meritoria y perfecta que la dilección del prójimo, como es más perfecta y más digna la causa que el efecto, el principio que la conclusión, el fin que los medios.

211. El argumento *propter quid*, por los principios propios e inmediatos, es el siguiente. El valor y perfección de la dilección teológica caritativa puede obedecer a dos cosas, a saber, a la dignidad del objeto terminativo y al mayor conato o intensidad de la voluntad o del sujeto amante, ya que la dilección es esencialmente media entre el objeto amable y el sujeto amante. Por parte del objeto motivo o motivo formal de la dilección no hay ninguna comparación que establecer, porque tal razón motiva es una y única para todo acto de caridad, según consta por lo dicho anteriormente. Ahora bien, por ambas partes es mayor el valor y la perfección de la dilección de Dios que el valor y perfección de la dilección del prójimo.

67. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 27, 8.

Por parte del *objeto terminativo,* porque Dios excede infinitamente en perfección y dignidad a cualquier prójimo; por eso precisamente se llama objeto principal, y el precepto correspondiente se llama, a su vez, el primero y principal. De ahí que estimativa o apreciativamente Dios debe ser amado por encima de todas las cosas y por encima de todos los prójimos, y hasta por encima del propio sujeto amante. Por eso Dios promete al que lo ama el premio esencial o la primera estola, diciendo: «si alguno me ama, mi Padre le amará, y yo le amaré, y *me manifestaré a él*» [68].

Por parte del *hombre amante,* porque la caridad «tiende más intensa y rápidamente a Dios que al prójimo, y por eso el movimiento de dilección de Dios es mejor y más meritorio que el movimiento de dilección al prójimo» [69].

Efectivamente, el acto de dilección caritativa no procede sólo de las fuerzas de la naturaleza del hombre amante, sino de las fuerzas sobrenaturales de la gracia. Pero la gracia urge más y primero a amar a Dios que a amar al prójimo; es más, en general cualquier potencia operativa y cualquier hábito operativo tiende antes, más fija y vehementemente a su objeto propio y principal que al objeto común y secundario, respecto del cual el objeto primario y principal es en cierto modo motivo. Ahora bien, Dios es el objeto propio y principal de la caridad, mientras que el prójimo es solamente objeto secundario y común.

Escribe egregiamente Santo Tomás al respecto: «*cualquier virtud obra más eficazmente sobre su objeto cuanto le es más propio y esencial.* Pero el objeto esencial de la caridad es Dios, mientras que el prójimo no lo es sino consiguientemente: como la magnitud es objeto de la vista consiguientemente, mientras que el color lo es esencialmente [pues el color es el visible propio, mientras que la magnitud es el visible común]. Luego, como el merecer es efecto de la caridad, parece que, así como la vista ve mejor el color que la magnitud, ya que sobre el color no se equivoca como sobre la magnitud, *así la caridad merece más en la dilección de Dios que en la dilección del prójimo*» [70].

Por consiguiente, así como es de la esencia de la caridad el que, apreciativa o estimativamente, tienda más hacia Dios que hacia mí misma y al prójimo, y más que cualquier dilección natural a su objeto, así es también de su esencia que tienda más intensamente a amar a Dios que a sí mismo y al prójimo, y más que cualquier dilección natural a su propio objeto; aunque quizás tal dilección y tal intensidad se perciba menos sensiblemente; pero esto no obsta, porque la dilección caritativa no es del apetito sensitivo concupiscible, sino de la sola voluntad.

68. *Jn.* 14, 21.
69. S. TOMAS, *III Sent.,* dist. 30, art. 4, n. 62.
70. *III Sent.,* dist. 30, art. 4, arg. 3 sed contra, n. 59.

Sin embargo, en la realidad ambas dilecciones, la de Dios y la del prójimo, son inseparables y se incluyen mutuamente. Es de la esencia de la dilección teológica o caritativa del prójimo el que se ame por Dios y en Dios, el cual, por tanto, va necesaria y esencialmente incluido en tal dilección como causa, principio y fin del mismo. De modo semejante, es de la esencia de la dilección de Dios el que se extienda también a amar al prójimo por Dios y en Dios, según aquello: «este mandamiento tenemos de Dios, que *quien ama a Dios ame también a su hermano*» [71]; y aquello otro: «*quien dice que ama a Dios y odia a su hermano, miente, y la verdad no está en él*» [72]. Por eso dice Santo Tomás que «la mínima dilección de caridad para con Dios basta para extender el afecto al prójimo» [73].

212. En cuanto a la *segunda parte* [74], hay que decir que Santo Tomás dio a esta cuestión una solución propia y personal. San Alberto Magno [75], a quien sigue Durando [76] y algunos otros grandes teólogos, dijo que la dilección de los enemigos era absolutamente mejor y más meritoria que la dilección de los amigos: *primero*, porque la dilección de los enemigos es heroica, mientras que la dilección de los amigos es ordinaria; *segundo*, porque la dilección de los enemigos es de consejo, mientras que la dilección de los amigos es de precepto; *tercero*, porque Jesucristo estima sobre todo la dilección de los enemigos, a la que exalta como propia de Dios, que nos amó cuando éramos aún pecadores y enemigos suyos, y la pone como distintivo de la Ley Evangélica en contraposición a la Ley Antigua (Mt. 5, 46; Rom. 5, 8-10). San Buenaventura considera probable una y otra posición, según diversas consideraciones, sin decidirse por ninguna [77].

Santo Tomás afirma que *la dilección de los amigos es absolutamente mejor y más meritoria que la dilección de los enemigos, la cual, sin embargo, puede ser relativamente (secundum quid) más perfecta y más meritoria que la dilección de los amigos.*

Y tiene razón. Pues esencial y absolutamente, la dilección se valora por la dignidad del objeto amado y por la intensidad y prontitud del sujeto amante, según acabamos de decir. Ahora bien, la dilección de los amigos excede por ambas partes la dilección de los enemigos.

Por parte del *objeto* amado, porque el amigo, en cuanto amigo, es bueno y justo, y, por tanto, más cercano a Dios y más amado de Dios, puesto que su bondad y su justicia proceden de Dios; mientras que, por el con-

71. *I Jn.* 4, 21.
72. *I Jn.* 4, 20.
73. S. Tomás, *III Sent.*, dist. 30, art. 4, n. 62.
74. *Suma Teológica*, II-II, 27, 7.
75. San Alberto Magno, *III Sent.*, dist. 30, art. 3.
76. Durando, *III Sent.*, dist. 30, q. 2.
77. San Buenaventura, *III Sent.*, dist. 30, art. único, q. 6.

trario, el enemigo, en cuanto tal, es pecador, y, por tanto, apartado y distante de Dios.

También por parte del hombre *amante*: *primero*, porque es más allegado y semejante a él, ya que ambos convienen en la caridad, y la caridad, como toda potencia, obra más vehementemente sobre lo que está más cerca; *segundo*, porque en la dilección de los amigos no hay impedimento alguno que retarde el movimiento de dilección, como ocurre en la dilección de los enemigos, sino que más bien todas las cosas concurren a provocar y llevar a cabo el movimiento de dilección, lo mismo la naturaleza que la gracia.

Lo mismo puede comprobarse *por vía indirecta y de oposición*: cuanto mejor es una dilección tanto peor es el odio opuesto, según aquello: *corruptio optimi pessima*. Pero es peor y más vituperable el odio del amigo que el del enemigo. Luego también la dilección del amigo es mejor y más laudable y meritoria que la dilección del enemigo.

213. Pero, *accidental y relativamente*, el valor y mérito del acto bueno se mide *por la dificultad extrínseca a superar*, es decir, por los impedimentos que aquel acto debe vencer para conseguir su objeto. En este sentido aquel acto se revela más vehemente y, por eso, añade cierta bondad al acto simplemente dicho. Ahora bien, la enemistad del hombre que debe ser amado es una dificultad extrínseca o impedimento a superar por el acto de dilección, puesto que de suyo provoca más bien aversión y horror en el amante. Tal malicia no es de la esencia del hombre o del prójimo, sino algo extrínseco, accidentalmente adventicio, y, por tanto, esa dificultad no es esencial ni procede propiamente de la altura del objeto, sino meramente accidental y extrínseca, como un impedimento ocasional, como la humedad del leño impide su combustión. Sólo en este sentido la dilección de los enemigos es mejor y más meritoria que la dilección de los amigos. Sin embargo, «contribuye más a la razón de mérito y de virtud el bien que la dificultad» [77].

Por otra parte, la dilección de los enemigos puede ser más pura, porque procede únicamente del amor de Dios, puesto que el enemigo, en cuanto tal, no es amable; y, en cambio, la dilección de los amigos, a veces, está movida por su bondad natural. Por eso añade Santo Tomás: «la dilección del amigo puede tener otro motivo que Dios, pero la dilección del enemigo sólo tiene su *razón de ser en Dios*» [78]. No obstante, la verdadera dilección caritativa va a los amigos desde Dios y por Dios.

77. S. TOMAS, *Suma Teológica*, II-II, 27, 8 ad 3.
78. *Ibidem*, II-II, 27, 7.

Tampoco es verdad que la dilección de los enemigos es de consejo. Absolutamente hablando es de precepto como la dilección de los amigos. Sólo es de consejo en cuanto a los signos especiales de amistad, a los que uno no está siempre obligado.

Por lo demás, el hecho de que se ame a los enemigos en caridad, no para que sigan siendo enemigos, sino para que se cambien en amigos de Dios y nuestros, manifiesta suficientemente que es mejor y más meritoria la dilección de los amigos; porque aquello por lo que una cosa es tal, lo es más.

Art. 2.—Sobre el acto secundario de caridad, o simple amor de concupiscencia

214. A continuación ha de ser examinado el acto imperfecto y secundario de caridad sobre las cosas u objeto indirecto, que es el amor de concupiscencia. Este acto, en cuanto que es de caridad, se subordina a su acto principal y se ordena positivamente a sus objetos directos. No se trata de un amor mercenario, sino de la merced solamente, ya que subordina los bienes naturales a los sobrenaturales, y los bienes de este mundo a los bienes del cielo, principalmente al bien de la bienaventuranza formal, a la que desea para sí y para todos los prójimos como para fines *quibus* inmediatos, en orden siempre al mismo Dios amado sobre todo, para quien desea, finalmente, todas las cosas, a fin de que sea honrado y glorificado en todo.

Por consiguiente, la caridad no se detiene en el solo amor de concupiscencia de las cosas buenas, cualesquiera que sean, como hace la esperanza informe, sino que lo resuelve positivamente en el amor de amistad o dilección, en virtud de lo cual desea las cosas para sí y para el prójimo y, finalmente, las ordena, a la vez que a sí mismo y al prójimo, al honor y gloria de Dios.

Esto es lo que pide la jerarquía de valores, fielmente observada por la caridad; esto es lo que exige la misma naturaleza de la caridad, que no puede tener muchos actos elícitos dispares o que miren por igual y primariamente diversos objetos directos o indirectos, porque, de lo contrario, ni sería una sola virtud ni un solo hábito. Sin embargo, la subordinación del amor de concupiscencia al amor de amistad y su información por la dilección no destruye aquel amor ni lo absorbe en el amor de amistad, sino que más bien lo supone y lo perfecciona. De lo contrario, el mismo amor de amistad sería inane y estéril, y se convertiría en mera benevolencia, como, de hecho, se han imaginado los quietistas y semiquietistas, al excluir

de la caridad todo amor de concupiscencia. Se da ciertamente, pero subordinado a la amistad y al servicio del amigo Dios, amado sobre todo.

Por eso escribe con razón Santo Tomás: «las dilecciones guardan entre sí la relación que guardan los bienes que son sus objetos. Por tanto, como todos los bienes humanos se ordenan a la bienaventuranza eterna como a fin último, la dilección de caridad comprende bajo sí todas las dilecciones humanas, al no ser aquellas que se fundan en el pecado, que no es ordenable a la bienaventuranza»[1]. La caridad puede descender a ellas no sólo imperativamente, sino inmediata y elicitivamente, por su propio motivo formal. Pues, dándose la caridad en la voluntad en cuanto voluntad, invade, informa, domina y eleva inmediatamente toda su actividad volitiva, y, por tanto, es capaz de divinizar todas sus dilecciones y amores honestos. Ello tiene una eficacia y un valor máximos para toda la vida cristiana y sobrenatural.

«Esta dilección —dice Santo Tomás— no procede sólo imperativamente de la caridad [como decía San Buenaventura], sino también elicitivamente, porque la caridad produce el acto de dilección no solamente sobre su objeto principal, sino también sobre las cosas que se ordenan a él. Y así son amadas en caridad las cosas inanimadas [y los accidentes, tanto naturales como sobrenaturales], en cuanto que se ordenan a las cosas sobre las que versa principal y directamente la caridad», esto es, a las personas, máxime a Dios[2].

Efectivamente, la caridad reside en la voluntad en cuanto tal, a modo de cierta voluntad sobrenatural, ya que las virtudes infusas dan el simple poder en su orden, y así tienen la función de potencias. Por consiguiente, así como la misma potencia natural volitiva produce inmediatamente todos sus actos elícitos, así la caridad ejerce inmediatamente por sí misma todos sus actos elícitos sobrenaturales, es decir, tanto el amor de amistad o dilección para con las personas, como el amor de concupiscencia respecto de todos los bienes queridos y deseados para aquellas personas.

Esta redundancia o extensión de la caridad a todos los bienes buscados con amor, lejos de oponerse a la perfección y pureza de la caridad, como pensaban los quietistas y semiquietistas, muestra todo lo contrario, porque es entonces cuando nuestra caridad se parece más a la misma caridad de Dios, que ama a todas las cosas existentes y no odia nada de lo que hizo, por un único motivo de amor, es decir, por su Bondad infinita, por sí misma amada y antes que todas las cosas.

1. S. TOMAS, *De caritate*, art. 7.
2. *III Sent.*, dist. 28, art. 2, n. 21.

CAPÍTULO II

LOS EFECTOS PROPIOS DE LA CARIDAD

215. Los *efectos* propios de la caridad, en cuanto se distinguen de sus actos propiamente dichos, son ciertas secuelas o redundancias *de los actos* de la caridad, como naturales y espontáneas. También se llaman efectos suyos aquellas cosas que quedan en su sujeto *por la información del hábito de la caridad*. Unos son, pues, los efectos *formales del hábito* de la caridad, y otros los efectos como *efectivos*, es decir, los que siguen natural y espontáneamente a sus actos y en virtud de ellos.

Y como los efectos se dicen más propiamente en el género de la causalidad eficiente que en el género de la causalidad formal, según revela su mismo nombre, por eso, ascendiendo de los actos al hábito, primero consideramos sus efectos cuasi efectivos y, luego, sus efectos cuasi formales.

Art. único.—Sobre los efectos cuasi efectivos de la caridad

216. Los efectos cuasi efectivos de la caridad son de doble género: unos son interiores y como inmanentes; otros son exteriores y como transeúntes hacia otros. Los interiores están principalmente en y dentro de la misma voluntad, en la que se da la caridad; los exteriores son ejercidos generalmente por otras potencias del alma bajo la moción e imperio de la voluntad.

Estos efectos exteriores se reducen a uno principal, que es la beneficencia, bajo la cual va incluida la limosna, tanto corporal como espiritual, a la que pertenece la corrección fraterna. Si quisiéramos tratar de cada una en particular, el tratado se extendería demasiado, lo que no nos permite la premura del tiempo. Por eso insistiremos principalmente en los efectos interiores; de los exteriores no hablaremos más que de modo muy general.

217. Son cuatro los principales efectos interiores de la caridad, a saber, la unión del justo amante y Dios amado, la mutua inhesión, el gozo y la

paz, de los cuales se ha de tratar ordenadamente, pues el primer efecto es la unión del amante y el amado; y, si es mutua, resulta la mutua inhesión del amante y del amado; y, si tal inhesión mutua es perfecta, se sigue el gozo, y, finalmente, la paz, que importa el descanso y la tranquilidad gozosa.

A. *La unión del amante y del amado*[1]

218. *Unión* es, propiamente hablando, aquello por lo que de muchos se hace uno, con unidad de *composición*; pues lo que es uno con unidad de *simplicidad*, es lo uno absoluto, anterior a la unión. Por eso la unión importa esencialmente tres cosas; primera, *pluralidad* de cosas que han de ser unidas; segunda, *movimiento*, esto es, acción o pasión, *o también forma* por la que se unen entre sí, y, consiguientemente, relación mutua de las cosas unidas; tercera, la *unidad* misma o lo uno resultante con unidad de composición.

Como el amante y el amado importan pluralidad de personas, a la vez que son correlativas, resulta claro que cierta unión pertenece al concepto del amor. Pero hay que ver *qué clase* de unión es y *cómo* conviene al amor o dilección.

219. El amante está respecto del amado en la relación de sujeto de amor a su objeto. Ahora bien, el amante y el amado pueden considerarse de dos modos: uno, entitativamente o en sí mismos, como en acto primero, y así importan aptitud para poder juntarse y unirse en el amor; aptitud que no es otra cosa que su conveniencia, coaptación, proporción, *unibilidad*; de otro modo, dinámica u operativamente, en acto segundo, y en este sentido importan cierta *unión* actual, con la que se alcanzan mutuamente y se unen con el nexo del amor.

220. *En el primer sentido,* aquella unión, o más bien unibilidad del amante y del amado precede al amor mismo o dilección y es *su causa*; pues si entre el amante y el amado no hubiese cierta proporción, conveniencia, conmensuración o coaptación, nunca se seguiría el amor real. Efectivamente, la unión del amante y el amado es necesaria y esencialmente voluntaria y deleitable, no violenta, y por eso presupone necesariamente cierta conmensuración o coaptación de los dos, de modo que de los dos resulte una unidad de composición o a modo de ella.

Puede ser doble: una por identidad; otra, por semejanza. *Por identidad,* cuando el amante y el amado son una misma cosa, como ocurre cuando uno se ama a sí mismo; y tal unión, o más bien unidad aptitudinal, es

1. *Suma Teológica,* I-II, 28, 1.

unión *substancial*. *Por semejanza*, cuando el amante y el amado son distintas personas, pero convienen en alguna forma accidental o cualidad; y esta unión o unidad aptitudinal es unión *accidental*.

Es más, esta unión accidental por semejanza es doble: una, *perfecta*, cuando la forma o cualidad en que convienen el amante y el amado se da *actualmente* en uno y otro; otra, *imperfecta*, cuando aquella forma o cualidad se encuentra actualmente en el amado y sólo en potencia en el amante. La unión perfecta funda o causa el amor perfecto del otro, que se llama amor de amistad o de benevolencia; la unión imperfecta causa o funda el amor imperfecto de otro, que se llama amor de concupiscencia.

Escribe Santo Tomás al respecto: «cierta unión... es *causa del amor*. Y esta unión es *substancial* en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo; pero, en cuanto al amor con que uno ama otras cosas, es unión *de semejanza*» [2]. Y como es mayor la unión substancial que la accidental, por eso el hombre se ama más a sí mismo que a otro: «cada uno se ama más a sí mismo que a otro, porque consigo mismo es uno en la *substancia*, mientras que con otro es uno en la *semejanza* de alguna forma» [3].

Sin embargo, la semejanza del amante y del amado, que es unidad en la cualidad, o conveniencia, o comunicación entitativa u ontolótica en una forma, es la verdadera causa del amor. «Hay que considerar que la semejanza entre algunas cosas puede atenderse de doble modo: uno, en cuanto que *ambas* cosas poseen lo mismo *en acto*, como se dicen semejantes dos que tienen blancura; otro, en cuanto que *una* tiene *en potencia* y en cierta inclinación aquello que *otra* tiene *en acto*, como si dijéramos que el cuerpo grave fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo grave que está en su sitio, o también que la potencia tiene semejanza con su acto, pues en ella está en cierto modo el acto.

Así, pues, el primer modo de semejanza causa el amor de *amistad* o de benevolencia, ya que por el hecho de que dos son semejantes, por tener una misma forma, son de algún modo uno en aquella forma, como dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos blancos son uno en la blancura, y, por tanto, el afecto de uno tiende al otro como a sí mismo y le desea el bien como para sí mismo. Mas el segundo modo de semejanza causa el amor de *concupiscencia*, o la amistad de lo útil o deleitable, porque lo que existe en potencia, en cuanto tal, tiene apetito de su acto y se deleita en su consecución, si es un ser con sentido y conocimiento» [4].

Se trata de *causa* por parte del objeto o a modo de objeto, y, por tanto, en cuanto a la especificación, porque tal conformidad o conveniencia o proporción del amante y del amado entra en la razón de bien, que es el objeto propio del amor, según aquello de Santo Tomás: «la *conveniencia* del ser al apetito se expresa con el nombre de *bien*» [5].

2. *Ibídem*, I-II. 28, 1 ad 2.
3. *Ibídem*, II-II, 27, 3.
4. *Ibídem*, I-II, 27, 3.
5. *De Veritate*, 1, 1.

221. *En el segundo sentido,* la unión del amante y del amado es *efecto* del amor, aunque de diverso modo, según la diversidad de esta unión. Pues hay una doble unión del amante y del amado: una, *afectiva,* meramente interior, en el mismo corazón; otra *efectiva,* exterior, en la realidad o en la obra [6].

La unión *afectiva,* por la que el amante es informado por el amado y se transforma afectivamente en él, y hasta se hace afectivamente una misma cosa con él, es *efecto formal* del amor, que es esencialmente el nexo mismo, el aglutinante, el lazo afectivo de ambos, y, por tanto, tal unión no difiere realmente del mismo amor; hay sólo distinción de razón. En este sentido se asemeja a la unión substancial del amante consigo mismo amado, en cuanto que el amante toma al amado como otro yo o como algo suyo, que pertenece a su bienestar, y así se da al amado como a sí mismo o como a algo suyo. Por eso dice Santo Tomás que «la *unión* pertenece al amor, en cuanto que por la complacencia el apetito del amante se ha a lo que ama como a sí mismo o como a algo suyo» [7]; y tal «unión es esencialmente el mismo amor», y el amor la «produce *formalmente*: porque el mismo amor es tal unión o nexo. Por eso dice San Agustín en el libro VIII de Trinitate, cap. 10, que el amor es como cierto lazo que une dos cosas o apetece unirlas, es decir, al amante y aquello que se ama» [8]. Y en otro lugar: «el amor es *formalmente* fuerza unitiva, porque es la misma unión o nexo o transformación por la que el amante se transforma y se convierte de algún modo en el amado» [9].

Pero la unión *efectiva* o real, por la que el amante y el amado se unen realmente y se hacen físicamente presentes, es efecto efectivo del amor, es decir, en el género de la causa *eficiente,* porque se trata de un contacto real y de una posesión real del amado por el amante. Porque el amante no se contenta con la unión afectiva con el amado, sino que quiere unirse efectiva y realmente a él, y por eso se mueve a procurarse la presencia y la posesión física del amado. De ahí que esta unión real y física del amante y del amado sea respecto de su unión afectiva como el fin en la ejecución respecto del fin en la intención. Pues el fin en la intención, que es la misma causalidad de la causa final, mueve al agente a obtener y conseguir en la realidad el bien mismo o la perfección que, en cuanto estaba en la intención, lo movía a obrar y a moverse a obtenerlo en la realidad: y así el fin en la realidad o consecución real del fin es lo último en el género de la causa eficiente, por ser efecto del mismo agente. Y de modo parecido la

6. Cf. *Suma Teológica,* I-II, 25, 2 ad 2.
7. *Ibídem,* I-II, 26, 2 ad 2.
8. *Ibídem,* I-II, 28, 1 corp. y ad 2.
9. *III Sent.,* dist. 27, q. 1, art. 1 ad 2, n. 19.

unión real y física del amante y del amado, por la presencia real y posesión del mismo, es como la unión real o en la ejecución, y es, por tanto, efecto del amor, o del amante mediante el amor, en el género de causa eficiente. El amante se ha al amado como el sujeto al objeto y como el agente al fin.

Es claro que la unión efectiva y real está respecto de la unión meramente afectiva y cordial en la relación de lo perfecto y consumado a lo imperfecto e incoado, y, por eso, el movimiento del amante hacia el amado comienza en la unión afectiva y se termina en la unión efectiva, pues, cuando llega a ella, descansa como en su término y centro.

222. Ultimamente una y otra unión se dividen como el amor mismo, y así tanto la unión afectiva como la efectiva se dividen en perfecta e imperfecta: la *perfecta* es efecto formal o efectivo del amor de amistad; la *imperfecta,* en cambio, es efecto formal o efectivo del amor de concupiscencia.

En el *amor perfecto* de amistad el amante se transforma afectivamente de modo perfecto y total en el amado y se hace afectivamente una misma cosa con él, de modo perfecto y total, pues se ha afectivamente respecto de él como a su totalidad [*ad seipsum totum*], como a otro yo: pues el amigo es otro yo, «alter ego», «alter ipse» [10]; y los amigos tienen el mismo querer y el mismo no querer [11], es decir, los mismos afectos y la misma voluntad, y se acercan, por tanto, de algún modo a la unión substancial o identidad que el amante tiene consigo mismo. Por eso bien se ha dicho que el alma del amante está más donde ama que donde anima.

Mas en el *amor imperfecto* de concupiscencia el amante se transforma afectivamente en el amado, sólo imperfecta y parcialmente, porque se ha respecto del amado sólo como *a algo suyo,* y por eso no se hace afectivamente de modo perfecto y total una misma cosa con él, sino sólo imperfecta y parcialmente.

De modo parecido, en el amor perfecto de amistad se busca la unión real y efectiva, perfecta y completa, del amante y del amado, total por ambas partes, continua, perpetua, irrompible y sempiterna, como en quietud [12]. Por el contrario, en el amor de concupiscencia no se busca la unión real

10. CICERON, *De amicitia,* cap. 21, t. 3, p. 482; SAN JERONIMO, *In Michaeam,* lib. II, cap. 7, n. 7, ML. 25, 1219.

11. «Idem velle atque idem nolle, ea demun firma amicitia est (SALLUSTIUS, *Catilina,* cap. 20, ed. Gerlach, Lipsiae 1856, p. 9). «Vetus est enim illa iustae veraeque amicitiae... ut idem amici semper velint: neque est ullum certius amicitiae vinculum quam consensus et societas consiliorum et voluntatum» (CICERON, *Pro C. Plautio,* cap. 2, t. 5, p. 536.

12. «Amicitia quae desinere potest, vera numquam fuit» (SAN JERONIMO, *Epist.* 3, n. 6, ML. 22, 335.

del amante y el amado en totalidad por ambas partes, sino parcial y temporal, no continua y sempiterna.

Por eso la unión efectiva y real del amante y el amado que sigue al amor de amistad y es producido por ella, es de suyo permanente, habitual, indisoluble, eterna, íntima; mientras que la unión causada por el amor de concupiscencia es, por naturaleza, sólo transitoria, superficial, frágil, temporal.

Esta diferencia se comprende fácilmente por lo dicho: pues tal es el efecto del amor cual es su causa; pero la causa del amor de amistad es mucho más perfecta que la causa del amor de concupiscencia, como el acto es más perfecto que la potencia, y la substancia es más perfecta que el accidente; luego también el efecto del amor de amistad, esto es, tanto la unión afectiva [efecto formal] como la unión efectiva, debe ser más perfecto que el efecto del amor de concupiscencia.

Añádase a esto que el amor de amistad es puramente espiritual, fundado en el bien honesto, que es el sumo analogado del bien, duradero por su naturaleza; en cambio, el amor de concupiscencia no es puramente espiritual, sino del apetito sensitivo o depende de algún modo del apetito sensitivo, y se funda, además, en el bien útil o deleitable, que es, de suyo, inferior y transitorio. Por eso la unión, tanto afectiva como efectiva, del amor de amistad es plena, profunda, perseverante, indisoluble; mientras que la unión, tanto afectiva como efectiva, del amor de concupiscencia es imperfecta, superficial, movediza, frágil.

Siendo ello así, se entienden perfectamente estas palabras de Santo Tomás: «es propio del amor mover a la *unión*, como dice Dionisio, De divinis nominibus, cap. 4. Pues, como por la semejanza o conveniencia del amante y del amado el afecto del amante está unido de algún modo al amado, el apetito tiende a la perfección de la unión, de modo que la unión comenzada en el *afecto* culmine en el *acto*; de ahí que sea propio de amigos la mutua presencia y gozar de la convivencia y la conversación» [13]; «es propio del amor unir el amante al amado cuanto es posible» [14], uniendo sus afectos, de modo que de los dos se haga como un solo corazón y una sola alma [15].

Por consiguiente, de la misma naturaleza del amor, que tiende a la cosa en sí, viene el que el amante busque la unión real y efectiva con la cosa amada. De ahí que Aristóteles refiera y haga suya la sentencia de Aristófanes, de que «los amantes desean hacerse de dos uno»; «pero como de ello se seguiría que uno o ambos se corromperían, buscan la unión que

13. S. TOMAS, *I Contra Gent.*, cap. 91, arg. 5.
14. *IV Contra Gent.*, cap. 54, arg. 3.
15. *Ibidem,* cap. 21, arg. 2.

conviene y es digna [salva la propia naturaleza y personalidad de ambos], de modo que vivan juntos, dialoguen y se unan en otras cosas por el estilo»[16].

223. Por donde ya aparece inmediatamente *cómo conviene la unión al amor.* Pues si hablamos de la unión entitativa y antecedente del amante y del amado, como de sujeto y objeto, la unión del amor conviene con la unión del conocimiento, en el sentido de que para la unión del inteligente y del inteligible o del cognoscente y del cognoscible se presupone siempre la unibilidad o proporción de sujeto y objeto.

Se da igualmente conveniencia en la unión dinámica afectiva, en cuanto que, así como el cognoscente se hace cognoscitiva o intencionalmente el objeto conocido, así también el amante se hace afectivamente el amado.

Mas en la unión real y efectiva hay que distinguir. Y es que el amor se consuma en tal unión, porque el amor es movimiento del amante hacia la misma cosa o persona amada en sí misma, mientras que el conocimiento se realiza según la aprensión o tracción del cognoscible al cognoscente, que se hace intencionalmente mediante la especie inteligible impresa y expresa. De ahí que «el amor es más unitivo que el conocimiento», en cuanto que implica mayor unión que el mero conocimiento, esto es, unión real y efectiva con la cosa amada.

Pero si el conocimiento no es meramente especulativo, sino *afectivo y contemplativo* en sentido pleno y perfecto, tal conocimiento postula también y lleva consigo unión real y física del cognoscente y de lo conocido, como de vidente y de cosa vista; no ciertamente por razón del solo conocimiento, sino por razón del afecto que implica, es decir, en virtud del afecto o amor antecedente, concomitante y consiguiente[17].

Así, pues, el amor caritativo o dilección para con Dios presupone cierta unión o unibilidad del hombre amante y de Dios amado, fundada en la semejanza ontológica perfecta o actual por ambas partes; semejanza que es conveniencia o comunicación en la naturaleza divina, que en Dios se da por esencia y en nosotros se da por participación sobrenatural de la gracia santificante, por la que no sólo nos llamamos, sino que somos verdaderamente hijos de Dios. Tal semejanza es la causa, por parte del objeto, de nuestra dilección caritativa de Dios.

Esta dilección, así fundada y originada, importa esencialmente unión afectiva perfecta o amistosa entre nosotros amantes y Dios amado, que es su afecto formal, según aquello: quien se adhiere a Dios es un espíritu con El; y la multitud de creyentes el día de Pentecostés tenía un solo corazón

16. *Suma Teológica,* I-II, 28, 1 ad 2.
17. Cf. *Suma Teológica,* I-II, 28, 1 ad 3.

y una sola alma en el Señor. Tal unión afectiva es esencialmente la misma caridad actual o el acto mismo de dilección.

Finalmente, esta unión tiende con todo su peso y corre, por exigencia de su propia naturaleza, a la unión real y efectiva con Dios en sí mismo, en su presencia real, y así se consuma la caridad, tal como ocurrirá en el cielo.

B. *La mutua inhesión de amante y amado*

224. La unión de amante y amado lleva consigo cierto contacto mutuo, puesto que la unión, tomada como relación de las partes unidas, es mutua o lo que llaman de equiparación. Esta unión, tanto la afectiva como la efectiva, aunque sea por modo de cierta composición, no es, sin embargo, accidental y parcial [*per accidens et secundum quid*], sino esencial y absoluta [*simpliciter et per se*], principalmente la unión perfecta de amistad, y por eso es a modo de inhesión mutua, en cuanto que uno de los extremos está interior e íntimamente en el otro, y viceversa. De ahí que escriba Santo Tomás: «La unión es doble. Una que hace ser uno parcialmente [*secundum quid*], como es la unión de *cosas congregadas que se tocan superficialmente,* y ésta no es la unión del amor, puesto que el amante se *transforma* en lo interior del amado... Otra es la unión que hace ser uno totalmente [*simpliciter*], como es la unión de los continuos, o de la forma y la materia; y ésta es la unión del amor, porque el amor hace que el amado sea *forma* del amante» [18].

Es necesario, por tanto, ver qué implica y cómo debe entenderse esta inhesión mutua de amante y amado. Y como se trata de una unión, tal inhesión puede ser, como la unión: afectiva o meramente interior, en el corazón; o afectiva, exterior, real.

a) *La mutua inhesión afectiva de amante y amado* [19]

225. Como aquí se trata del amor elícito y consciente, no del amor meramente innato o inconsciente, este amor presupone necesariamente conocimiento del amado por parte del amante, no meramente especulativa y universal, porque los universales no mueven, sino práctica y afectiva, según aquello: nada es querido si no es conocido.

Consiguientemente, esta mutua inhesión de amante y amado puede considerarse de dos maneras: una, según la facultad aprensiva o según la aprensión; otra, según la facultad apetitiva o según el mismo amor.

18. *III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 1 ad 5, n. 28.
19. *Suma Teológica*, I-II, 28, 2.

Pero hay que considerar ulteriormente que hay un doble amor, uno el amor perfecto de amistad, y otro el amor imperfecto de concupiscencia. De ahí que aquel doble momento de la mutua inhesión afectiva, esto es, según el conocimiento y según el mismo amor, ha de ser aplicado a las dos clases de amor, conforme a la condición de cada uno.

α) *La mutua inhesión de amante y amado en el amor de amistad*

226. En cuanto a la facultad aprensiva o *por parte del conocimiento*, en el amor de amistad *el amante está perfectamente en el amado*, esto es, en el amigo, y, viceversa, *el amigo amado está perfectamente en el amante*.

Y es porque es propio de este conocimiento el que sea afectivo o amoroso; y que sea mutuo, por ser amistoso y de amigos; y que sea, además, perfectamente extático, esto es, que salga perfectamente del amante y vaya perfectamente al amado, y en él se fije y descanse.

Por razón de lo *primero*, el amigo está en el amante como lo conocido en el cognoscente, ya que el conocimiento consiste en que lo conocido esté en el cognoscente. No se trata, sin embargo, de un conocimiento abstracto y universal, como se da en el conocimiento meramente especulativo, sino de un conocimiento concreto, particular, personal; no confuso y oscuro, sino claro y distinto; no superficial y extrínseco, sino profundo e íntimo; no parcial ni más o menos conjetural y dudoso, sino total y cierto. Es lo que exige la condición del conocimiento amoroso o afectivo, que es vital, realísimo y penetrativo, como el amor mismo perfecto, como puede observarse en las madres, en cuyas mentes quedan perfectamente grabadas todas y cada una de las cosas referentes a sus hijos: lo observan todo, lo recogen todo, lo conservan todo, lo penetran todo, lo saben todo según todas las circunstancias buenas o malas, útiles o nocivas, gozosas o ingratas.

Por razón de lo *segundo*, esta inhesión o permanencia del amado en el amante, según el conocimiento, es mutua, y se lleva a cabo como por una refluencia y «circuninsesión» mutua, de modo que los amigos se comunican mutuamente los secretos, y el amigo amado es perfectamente conocido por el amigo amante, y está perfectamente en su corazón y en su mente; como él mismo. En este sentido, en cuanto al conocimiento mutuo, los amigos son como dos vasos comunicantes por ósmosis y endósmosis, o como dos vidrios transparentes, de modo que lo que hay de líquido o de luz en uno pasa al otro.

Por razón de lo *tercero*, el amigo está en la mente y en el pensamiento del amante, y a la inversa, de modo continuo, moroso y permanente, de modo que no piensa en otra cosa que en el amigo, al que tiene siempre y en todas partes en el pensamiento, y pasa las horas pensando en él sola-

mente, como olvidado de sí mismo, como muestra el mismo caso de las madres respecto de sus hijos.

Y esto que se dice del amor de amistad humana, vale con más razón y mucho más perfectamente para el amor de amistad divina o de caridad. De ahí que la Santísima Virgen, que amaba a su hijo Jesús con amor de amistad divina, llevaba siempre a Jesús en su corazón y todas las cosas que le afectaban, como se lee en el Evangelio: «María recordaba *todas* estas palabras *meditándolas en su corazón*»[20]; «su Madre conservaba *todas* estas palabras *en su corazón*»[21]. De modo parecido se expresa San Pablo escribiendo a los Filipenses, a los que amaba con amor de amistad: «siempre que me recuerdo de vosotros doy gracias a mi Dios: *siempre,* en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, a causa de vuestra comunión en el Evangelio desde el primer día hasta ahora...; pues os llevo en el corazón; y en mis prisiones, en mi defensa y en la confirmación del Evangelio, sois todos vosotros participantes de mi gracia»[22].

A la inversa, *el amante está en el amado* por parte del conocimiento, en cuanto que «el amante no se contenta con un conocimiento superficial del amado, sino que intenta *penetrar* en *todas* las cosas que pertenecen al amado, y así entra en sus interioridades, como se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, que lo *escruta todo,* hasta las *profundidades* de Dios (I Cor. 2, 10)»[23]. El amor abre y agudiza los ojos del amante para penetrar profundamente en los secretos del amado, como puede observarse en San Juan Evangelista y en María Magdalena respecto de Jesús. De ahí la célebre sentencia de San Gregorio Magno: «al amante no le basta mirar una vez, porque la fuerza del amor multiplica la intención inquisitoria»[24].

Debido a esta mutua inhesión de amante y amado en el amor de amistad, en el orden del conocimiento, se sigue que entre los amigos no hay secretos, sino que se lo comunican todo, lo agradable y lo desagradable, lo próspero y lo adverso; entre ellos hay perfecta comunicación de ideas y de sentimientos, incluso de los más propios y personales, abriéndose total y mutuamente el corazón con toda verdad y sinceridad. Por eso dice Tulio Cicerón de la amistad y de los amigos: «en ella, al no ser que *veas* —según se dice— *abierto el pecho y muestres el tuyo,* no tengas nada por seguro, no tengas nada por explorado, de modo que no puedes amar ni ser amado mientras ignores lo que en verdad se hace»[25]. Y Cristo decía a sus Apóstoles: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su

20. *Luc.* 2, 19.
21. *Luc.* 2, 51.
22. *Fil.* 1, 3-7.
23. S. TOMAS, *Suma Teológica,* I-II, 28, 2.
24. SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia 25 in Evangelia.*
25. TULIO CICERON, *De amicitia,* cap. 26, t. III, p. 489.

señor; pero yo os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer»[26]. «El que me ama a mí, será amado de mi Padre, y yo le amaré y *me manifestaré a él*»[27]. «El verdadero signo de la amistad, como expone Santo Tomás, es que el amigo *revele* a su amigo *los secretos del corazón,* pues al tener los amigos *un mismo corazón y una misma alma,* parece que el amigo no pone fuera de su corazón lo que revela al amigo, según aquello de Prov. 25, 9: trata tu causa con tu amigo»[28]. Y en otro lugar: «Es propio de la amistad el que uno *revele a su amigo sus secretos.* Pues como la amistad une los afectos, y hace de dos corazones como uno solo, lo que uno revela a su amigo no parece ponerlo fuera de su corazón. Por eso dice el Señor a sus discípulos, en Jn. 15, 15: ya no os llamo siervos, sino amigos míos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. Por lo tanto, como hemos sido constituidos amigos de Dios por el Espíritu Santo, se dice convenientemente que los divinos misterios son revelados a los hombres por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol, en I Cor. 2, 9-10: pero según está escrito: ni el ojo vio ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman; pues Dios nos lo ha revelado por su Espíritu»[29].

227. De modo parecido, en cuanto a la facultad apetitiva, o *por parte del afecto,* en el amor de amistad el amante está perfectamente en el amado y el amado en el amante. Pues, como el amigo es otro yo, el amigo está tan íntima, profunda y continuamente en el corazón y en el afecto del amante como el mismo amante; y, a la inversa, el amante está en el amado según todo su ser, porque va a él por él mismo y en él se detiene con un amor perfectamente extático.

«En el amor de amistad —dice Santo Tomás—, el afecto de uno *sale completamente fuera de sí,* porque quiere el bien para el amigo y obra como cuidando de él por él mismo»[30]. Pues en este amor «el amante está en el amado en cuanto que estima los bienes y los males del amigo como suyos propios, y considera la voluntad del amigo como suya propia, de modo que se ve a sí mismo en su amigo experimentar los males y los bienes. Por eso es propio de amigos querer lo mismo, alegrarse o entristecerse por lo mismo, conforme dice Aristóteles en el libro IX de la Etica y en el libro II de la Retórica. *De modo que, el amante, en cuanto que estima las cosas del amigo como suyas, parece estar en el amado como identificado con él. En cambio, en cuanto quiere y obra por el amigo como por*

26. *Jn.* 15, 15.
27. *Jn.* 14, 21.
28. S. TOMAS, *In Ioannem,* cap. 15, lect. 3, p. 409.
29. *IV Contra Gent.,* cap. 21, arg. 2.
30. *Suma Teológica,* I-II, 28, 3.

sí mismo, considerando al amigo como si fuese él mismo, así el amado está en el amante» [31].

Entonces, los amigos tienen el mismo querer y el mismo no querer, como si se tratase de una e idéntica voluntad. De modo que, así como la potencia está en su objeto y el objeto está en su potencia cuando el objeto mueve actualmente a la potencia y la potencia es actualmente movida por el objeto al que alcanza actualmente, así también el amigo está en la voluntad del amante y el amante está en la voluntad del amigo, en plena y perfecta concordia: pues «es propio de la amistad consentir en lo que quiere el amigo» [32], y nada es más grato al amante que consentir a la voluntad del amado y cumplir su voluntad, pues no busca lo suyo propio, sino lo del amigo.

De ahí que San Pablo diga, recomendando la caridad a los fieles: «alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran; tened los mismos sentimientos» [33]. Y de sí mismo dice: «pues, siendo del todo libre, me hago siervo de todos para ganarlos a todos, y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos... Me hago con los flacos flaco para ganar a los flacos; me hago todo para todos para salvarlos a todos» [34]. «¿Quién desfallece que no desfallezca yo? ¿Quién se escandaliza que yo no me abrase?» [35].

Por eso se lee en la Sagrada Escritura del amigo de David Jonatán: «el alma de Jonatán *se apegó* a la de David y le amó Jonatán *como a sí mismo*» [36]. Y en el Cantar de los Cantares dice la esposa: «Mi amado para mí y yo para él» [37]; «yo para mi amado, y su conversación para mí» [30]. Y San Pablo, que amaba con gran amor de caridad a Jesucristo, decía de sí mismo: «estoy crucificdo con Cristo; y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» [39]; «para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia» [40]. Comenta Santo Tomás: «el amor divino hace al hombre, en la medida de lo posible, vivir no la propia vida, sino la de Dios, como dice San Pablo en Gal. 2, 20: vivo yo, pero no yo, es Cristo quien vive en mí» [41] en el amor y en el conocimiento.

31. *Ibídem*, I-II, 28, 2.
32. *IV Contra Gent.*, cap. 22.
33. *Rom.* 12, 15-16.
34. *I Cor.* 9, 19-22.
35. *II Cor.* 11, 29.
36. *I Reg.* 18, 1.
37. *Cant.* 1, 16.
38. *Cant.* 6, 10.
39. *Gal.* 2, 19-20.
40. *Fil.* 1, 21.
41. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 29, art. 3 a d1, n. 21.

β) *La mutua inhesión de amante y amado en el amor de concupiscencia*

228. También en el amor de concupiscencia se da mutua inhesión de amante y amado, esto es, del que desea y del deseado; pero menos perfecta y menos plenamente que en el amor de amistad, tanto en cuanto al conocimiento o pensamiento como en cuanto al afecto.

En cuanto a la facultad cognoscitiva, o por parte del conocimiento, lo deseado está en quien desea *de forma muy aguda y viva*, como el movimiento pasional que suele acompañar al amor de concupiscencia, tal como se observa en el amor sexual y en la avaricia; pero de forma menos profunda a como está el amigo en la mente y en el pensamiento del amigo. Además, *dura poco* de suyo, como el mismo amor de concupiscencia pasional, y cambia fácilmente; mientras que en el amor de amistad la inhesión es permanente y dura toda la vida.

Además, como el concupiscente no sale perfectamente de sí mismo, sino sólo en parte, ni estima a la persona deseada como a sí mismo, tampoco le abre su corazón, ni le revela sus secretos, ni se comporta sinceramente con ella, sino que más bien procura ocultarle sus cosas, aunque a veces disimule sinceridad para arrancarle sus secretos. Por consiguiente, el concupiscente no está en la persona deseada perfecta y profundamente según el conocimiento, sino de forma meramente superficial y aparente. Sólo se preocupa y mira por la persona deseada en la medida en que puede sacar de ella alguna utilidad o placer, y, por tanto, con menor verdad y profundidad; sólo la quiere para sacarle el jugo, por así decir.

229. De modo parecido, en cuanto a la facultad apetitiva o *por parte del afecto*. La persona deseada está en el afecto del concupiscente en forma ardiente, pasional y vívida, pero no perseverante y profundamente. De igual modo el concupiscente no está afectivamente en la persona deseada plena y profundamente, porque tampoco va a ella plenamente saliendo perfectamente de sí mismo, sino que más bien se reserva egoísticamente en sí mismo, y así no mora permanentemente en ella.

Así, pues, aunque la ley universal del amor, la mutua inhesión de amante y amado, se salve en el amor de concupiscencia, se salva muy imperfectamente en comparación con la inhesión del amor de amistad: no existe compenetración y concordia perfecta, total y profunda de amante y amado, porque no se observa igualdad por ambas partes, ni el amante sale plenamente de sí mismo para ir al amado, sino hay preponderancia egoísta por parte del concupiscente con detrimento de la persona deseada.

Así se entienden perfectamente aquellas palabras de Santo Tomás: «el amor de concupiscencia no descansa en cualquier consecución y fruición extrínseca y superficial del amado, sino que busca poseerlo perfectamente hasta llegar a su intimidad» [42]. Pero no para permanecer allí, sino para volver a sí mismo; y por eso «su afecto se cierra finalmente en sí mismo» [43], puesto que atrae más bien al amado hacia sí.

La persona deseada no es el término final del amor del concupiscente; lo es el mismo concupiscente. Por el contrario, en el amor de amistad el amor termina absolutamente en el amigo, sin retornar al amante. Por eso, en el amor de concupiscencia ni hay perfecta salida del amante hacia el amado, ni perfecto reposo en el amado, y, consiguientemente, tampoco perfecta inhesión o permanencia en él. Por el contrario, en el amor de amistad hay perfecta salida del amante hacia el amado y hay perfecta inhesión y permanencia en él. En definitiva, la mutua inhesión de amante y amado es perfecta en el amor de amistad, que es el amor perfecto; pero es imperfecta en el amor de concupiscencia, que es amor imperfecto.

Según esto ya se entiende por qué a la caridad, que es amor perfecto de amistad, se le atribuye la mutua permanencia del amante y del amado, lo cual dice más que mera inhesión, lo mismo que la inhabitación, que es también propia de la caridad: «quien permanece *en caridad,* permanece en Dios, y Dios en él» [44]; «si alguno me *ama,* le *amará* mi Padre, y vendremos a él y *en él haremos morada*» [45].

Quede esto dicho sobre la mutua inhesión afectiva del amante y del amado, que es efecto formal del amor, lo mismo que la unión afectiva.

b) *La mutua inhesión efectiva y real de amante y amado*

230. A continuación hemos de ver la mutua inhesión real y efectiva de amante y amado, que es el efecto «efectivo» del amor, esto es, en el género de la causalidad eficiente, lo mismo que la unión efectiva y real de ambos era el efecto «efectivo» del mismo amor. «El amor —dice Santo Tomás— no es unión de las cosas mismas esencialmente, sino de los *afectos.* Pues no hay inconveniente en que aquello que está menos unido en la realidad esté más unido según el afecto, ya que muchas veces aquellas cosas que nos están realmente unidas nos desagradan y contrarían grandemente nuestro afecto. *Pero el amor induce, cuanto es posible, a la unión de las cosas*» [46].

42. *Suma Teológica,* I-II, 28, 2.
43. *Ibidem,* I-II, 28, 3.
44. *I Jn.* 4, 16.
45. *Jn.* 14, 23.
46. S. Tomás, *III Sent.,* dist. 29, art. 3 ad 1, n. 41.

Esta unión real y efectiva de amante y amado, que es perfecta en el amor de amistad e imperfecta en el amor de concupiscencia, conlleva la real presencia de ambos y la mutua posesión, y, en consecuencia, cierta comunicación de vida y de sustento, es decir, de trato y de beneficios, en virtud de lo cual el amante está en el amado y el amado está en el amante, por cierta inhesión mutua. «Pues es sentencia antigua que los amigos tienen todas las cosas comunes» [47]. «Es proverbio de los griegos que los amigos tienen todas las cosas comunes» [48].

231. De donde se sigue también el *gozo* y la *paz*, que supone la presencia y la posesión real de lo amado, quieta, ciertamente, y tranquila.

Efectivamente, en el amor de amistad la posesión mutua del amante y del amado es total y perfecta, ya que el amigo es otro yo, *alter ego*, y por eso el amigo posee al amigo como a sí mismo; la comunicación de los bienes es perfecta, porque es de todos ellos y para siempre, de modo que el amigo puede usar y gozar de ellos a su voluntad; la conversación mutua es total y perfecta, al ser sincera, veraz, continua, perseverante, alegre y grata.

Por el contrario, en el amor de concupiscencia, aquella posesión no es, propiamente hablando, mutua, sino unilateral, porque el amante o concupiscente es el único que posee al amado o deseado; la comunicación de bienes es imperfecta, porque es sólo de algunos y alguna vez, no de todos y siempre; y, además, con miras a la recuperación equivalente o superior, no gratuitamente y por el bien del amigo; la conversación carece de sinceridad y no se extiende gran cosa, y, por tanto, el placer consiguiente no es puro y tranquilo, sino mezclado de tristeza y de turbación.

232. Ahora bien, lo que se dice de la inhesión mutua o comunicación real y efectiva de amante y amado en el amor natural de amistad, se salva de modo eminente y perfectísimo *en el amor de caridad* o de amistad sobrenatural. «Pues cada amigo quiere primeramente que su amigo exista y viva; luego, le desea bienes; en tercer lugar, le hace favores; en cuarto lugar, convive con él alegremente; y, en quinto lugar, concuerda con él, alegrándose y entristeciéndose por lo mismo» [49]. Las tres últimas cosas pertenecen a la unión real y efectiva y a la mutua inhesión.

«Primeramente parece ser esto *lo más propio de la amistad*: *conversar con el amigo*. Pero la conversación del hombre con Dios se realiza por la contemplación divina, conforme decía San Pablo, Fil. 3, 20: nuestra conversación está en el cielo. Por tanto, como el Espíritu Santo nos hace amadores de Dios [por la caridad], es lógico que por el Espíritu Santo [y la

47. Terencio, *Adelphi*, Act. 5, scena 3, v. 807-808, ed. Nisard, Paris 1885, p. 107.
48. Ciceron, *De Officiis*, lib. I, cap. 16, ed. cit., t. 3, p. 277.
49. S. Tomas, *Suma Teológica*, II-II, 25, 7.

caridad] seamos constituidos en contempladores de Dios. De ahí que diga el Apóstol, II Cor. 3, 18: todos nosotros, a cara descubierta, contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor»[50]. Mas la conversación está llena de delectación y gozo: «pues su conversación no tiene amargura, sino alegría y gozo»[51].

«Es también propio de la amistad el que uno *goce con la presencia del amigo*, y se alegre con sus palabras y hechos y encuentre en él consuelo contra todas las ansiedades. De ahí que en las tristezas acudamos principalmente a los amigos en busca de consuelo. Por tanto, como el Espíritu Santo nos constituye [por la caridad] en amigos de Dios, y hace que Dios habite en nosotros y nosotros en El..., es natural que por el Espíritu Santo [y la caridad] tengamos gozo y consuelo de Dios contra todas las adversidades del mundo, conforme a aquello de Rom. 14, 17: el reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo, y aquello otro de Gal. 5, 22: fruto del Espíritu es la caridad, el gozo, la paz...»[51*].

La caridad hace que nos alegremos siempre en el Señor[52], y, respecto de los prójimos, nos hace alegrarnos con los que están alegres y entristecernos con los que están tristes[53], pues «la amistad se manifiesta en ambas cosas, a saber, en congratularse con el que está alegre y en condolerse con el que sufre»[54].

«Pero no sólo es propio de la amistad el que uno revele al amigo sus secretos por la unión del afecto, sino que esa misma unión exige también que *comunique con el amigo las cosas que tiene*, porque al tener el hombre al amigo por otro yo, es necesario que lo atienda como a sí mismo, *comunicándole sus cosas*. De ahí que se ponga como propio de la amistad querer y hacer el bien al amigo (Aristóteles, IX Ethic., 4, 1), según aquello de I Jn. 3, 17: el que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?»[55].

Por consiguiente la caridad hace al hombre entregarse plenamente al servicio y gloria de Dios, y comunicar liberalmente sus bienes a los prójimos indigentes.

233. Finalmente, de una y otra unión y mutua inhesión perfecta, tanto afectiva como efectiva, del amante y del amado, se sigue naturalmente *la paz*, porque el amigo descansa en el amigo y participan de un mismo sen-

50. *IV Contra Gent.*, cap. 22.
51. *Sap.* 7, 16.
51*. S. Tomas, *IV Contra Gent.*, cap. 22.
52. *Fil.* 4, 4.
53. *Rom.* 12, 15.
54. S. Tomas, *Suma Teológica*, I-II, 38, 3 ad 1
55. *IV Contra Gent.*, cap. 21.

tir y disentir, de un mismo querer y no querer, es decir, viven en perfecta concordia. La paz perfecta del hombre con Dios y con sus prójimos nace de la caridad, en virtud de la cual nosotros y todas nuestras cosas nos ordenamos a Dios para descansar juntamente en El en suma tranquilidad y orden, amando, además, a nuestros prójimos como a nosotros mismos, consintiendo totalmente con ellos en el mismo querer y no querer, en el hablar y en el obrar.

Por eso leemos en la Sagrada Escritura: «mucha paz tienen los que aman tu Ley, y no sufren tropiezo» [56]; «la paz os dejo, mi paz os doy; no como la da el mundo os doy la paz» [57]; «dese en plenitud en vosotros la misericordia, la paz y la caridad» [58].

Con razón, pues, escribe Santo Tomás: «la perfección del gozo es la paz en cuanto a dos cosas: *primero*, en cuanto al descanso de las perturbaciones exteriores: pues no puede gozar perfectamente del bien amado quien en su disfrute es perturbado por otros; y, además, quien tiene el corazón perfectamente fijo en una cosa, no puede ser molestado por nada ni por nadie, porque tiene por nada las demás cosas. De ahí que se diga en el Salmo 118, 165: mucha paz tienen los que aman tu Ley, y no tienen tropiezo, porque, efectivamente, al gozar de Dios no son perturbados por cosas exteriores. *Segundo*, en cuanto al sosiego del deseo, pues no goza perfectamente de algo aquél a quien no basta el bien de que goza. La *paz* importa estas *dos cosas*, a saber, el *no ser perturbados* por cosas exteriores, y el que nuestros deseos *descansen en una cosa*. Por eso, después de la caridad y el gozo, se pone, en tercer lugar, la paz» [59].

56. *Salmo* 118, 165.
57. *Jn.* 14, 27.
58. *Judas* 2.
59. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 70, 3.

SECCION TERCERA

EL HABITO MISMO O VIRTUD DE LA CARIDAD

234. Después de haber visto el objeto, los actos propios y los efectos de la caridad, la misma naturaleza de las cosas pide que estudiemos su hábito. Y sobre él hay que indagar dos cosas: primero, si existe realmente; segundo, cuál o cómo es tal hábito. Primero, pues, trataremos de la existencia de la caridad habitual, y luego, de su esencia o naturaleza.

Capítulo I

EXISTENCIA DE LA CARIDAD HABITUAL

235. Por lo dicho anteriormente nos consta que se da la caridad actual o actos de caridad. Pero en otro tiempo se ha discutido si se da ulteriormente un hábito de caridad, o cierto principio permanente creado, infundido por Dios en nuestra voluntad, por el que son ejercidos y producidos aquellos actos. Anselmo de Laón y su Escuela, a la que siguió en esto Pedro Lombardo, enseñaron que no se da en nosotros más que la caridad actual, es decir, el movimiento de dilección de Dios y del prójimo, excitado en nuestras almas inmediatamente por el mismo Espíritu Santo, que inhabita en las almas de los justos y desempeña las funciones del hábito o virtud de la caridad. Pues es tanta la dignidad de la caridad, que se dice ser el mismo Dios, según aquello: *Dios es caridad*, es decir, el mismo Espíritu Santo, que es el Amor procedente en Dios, esto es, Caridad.

236. Pero esta posición no sólo fue abandonada por el común de los teólogos, ya desde la primera mitad del siglo XIII, sino también fuertemente impugnada como falsa y errónea.

Pues sea lo que fuere de la identidad o distinción entre la gracia habitual y la caridad, sobre lo que había diversas opiniones, convenían, sin embargo, casi todos en que la gracia, la caridad y las demás virtudes eran infundidas a la vez. Unos decían que a los niños bautizados antes del uso

de razón se les borraba el pecado original, pero que no se les infundían la gracia y las virtudes mientras no llegasen al uso de razón, cuando pueden consentir a la gracia, conforme a aquello de San Agustín: quien te creó sin ti no te justificará sin ti. Pero la mayoría, distinguiendo muy bien entre hábito y acto, decían que a los niños se les conceden por el bautismo ambas cosas: la remisión de la culpa original y la infusión de la gracia y de las virtudes, no en cuanto al uso o acto, del que no son capaces en esa edad, sino en cuanto al hábito solamente; pero al llegar al uso de razón pueden consentir y usar libremente de esos hábitos.

Tal era el estado de la cuestión en tiempos de Inocencio III, según refiere él mismo en la *Epistola ad Isambertum Arelatensem* (Denz. 410). Pero cada día crecía más el número de los que se adherían a la segunda explicación, de modo que a fines del siglo XIII ya era del todo común. Por eso, cuando la cuestión fue llevada de nuevo al Concilio de Viena, el año 1315, la Iglesia hizo suya la segunda posición como más probable: «Nosotros, atendiendo a la eficacia general de la muerte de Cristo, que se aplica por igual, mediante el bautismo, a todos los bautizados, hemos decidido, con la aprobación del Concilio, elegir como más probable y más concorde y en consonancia con los dichos de los santos y de los teólogos modernos, la segunda opinión, que dice que tanto a los niños como a los adultos se les confiere en el bautismo la gracia informante y las virtudes» [1].

Entre los referidos teólogos no se discutía propiamente si la gracia y la caridad eran o no hábitos, sino únicamente sobre el tiempo de su infusión, pues el que fuesen hábitos parecían admitirlo todos.

237. En el siglo XVI, al enseñar los Reformadores que nuestra justicia es meramente imputada, no algo verdaderamente inherente a nosotros, el Concilio de Trento, con esta ocasión, volvió directamente sobre el tema, y definió que nosotros somos realmente justificados, no por la mera imputación de la justicia de Dios, sino por la verdadera y real recepción en nosotros de la justicia dada por El, por la que *somos interiormente renovados* en el espíritu; justicia o caridad y gracia que es *derramada* en los corazones de los justificados y en ellos reside (*inhaeret*), y *crece* por las buenas obras hechas en Dios, junto con la fe, la esperanza y la caridad. «La única causa *formal* [de nuestra justificación] es la justicia de Dios, no por la que El es justo, sino *por la que nos hace justos*, es decir, por la que, donados por El, *somos renovados* en nuestra alma, de modo que no sólo somos reputados, sino que nos llamamos y *somos verdaderamente* justos, *recibiendo en nosotros* cada uno *su propia* justicia, según la medida que el Espíritu San-

1. CONCILIO DE VIENA, Denz. 483.

to señala para cada uno según su voluntad y la disposición y cooperación propia de cada uno»[2].

«Pues, aunque nadie puede ser justo al no ser que se le comuniquen los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, ello se realiza en esta justificación del impío, cuando, por el mérito de esa misma pasión santísima, la *caridad* de Dios *es infundida* por el Espíritu Santo en los corazones de aquellos que son justificados y en ellos *permanece.* Por tanto, en la misma justificación, el hombre recibe por Jesucristo, al que se *incorpora,* junto con la remisión de los pecados, la infusión de la fe, de la esperanza y de la caridad»[3].

Por tanto, «si alguno dijere que los hombres son justificados o por la sola imputación de la justicia de Cristo, o por la sola remisión de los pecados, excluida *la gracia y la caridad* que es *infundida* en su corazón por el Espíritu Santo y en ellos *permanece,* o también que la gracia por la que son justificados, es sólo el favor de Dios, sea anatema»[4].

Y como en la misma justicia se incluyen la fe, la esperanza y la caridad, así también en su aumento va incluido el aumento de la fe, de la esperanza y de la caridad: «este crecimiento de la justicia lo pide la Iglesia al orar: concédenos, Señor, el aument de la fe, de la esperanza y de la caridad»[5].

Por *inherencia* entiende el Concilio la permanencia o cierto estado habitual, para contradistinguir la caridad de los actos o movimientos transitorios, según consta por las Actas del mismo Concilio. De donde resulta que es equivalentemente de fe católica decir que la gracia santificante, junto con la fe, la esperanza y la caridad, son verdaderos hábitos infusos. Eso mismo estaba preparado para ser definido en el Concilio Vaticano I. Y en el Concilio de Maguncia, del año 1549, aprobado por la Iglesia, se enseña que en la justificación «junto con el perdón de los pecados, el hombre recibe la gracia de Dios y la caridad *derramada* en el corazón por el Espíritu Santo junto con la fe y la esperanza, y por estos dones de Dios, que *permanecen* en él, no sólo es reputado, sino que es verdaderamente justo»[6].

La misma doctrina se encuentra en el Magisterio Ordinario de la Iglesia, cuyos testigos son el Código de Derecho Canónico, que llama a la caridad *virtud* teológica, las Encíclicas Pontificias y los Catecismos extendidos por todo el orbe católico.

238. La *razón teológica* persuade muy eficazmente de ello. El acto propio de la caridad, que es la dilección de Dios y del prójimo, es sumamente

2. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6, cap. 7, Denz. 799.
3. *Ibidem,* Denz. 800.
4. *Ibidem,* can. 11, Denz. 821.
5. *Ibidem,* cap. 10, Denz. 803.
6. HARTZHEIM, *Concilia Germanica,* t. 6, p. 567.

voluntario, al ser acto elícito de la misma voluntad; sumamente *deleitable*, puesto que le sigue natural y necesariamente el máximo gozo, como decíamos un poco más arriba, pues «al amor de caridad le sigue necesariamente el gozo, pues todo amante goza con la unión del amado, y la caridad tiene siempre presente a Dios, al que ama, según aquello de I Jn. 4, 15: quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él; de ahí que el gozo sea consecuencia de la caridad» [7]; sumamente *sobrenatural*, por ser el más meritorio de la vida eterna; sumamente *continuo y perseverante*, ya que no sólo debe mantenerse y ejercerse durante toda la vida presente, según aquello: todas vuestras cosas sean hechas en caridad [8], y aquello otro: tened caridad mutua continua entre vosotros [9], sino que perdurará por toda la eternidad, según aquello: la caridad nunca cesa [10].

Ahora bien, todo eso exige en el sujeto y en la causa que ejerce tal acto algún principio intrínseco, añadido a la potencia natural de la voluntad que la eleve de un modo estable, permanente y continuo, esto es, de modo habitual; y un principio operativo revestido de estas cualidades es realmente lo que se entiende por hábito en sentido propio y estricto.

Efectivamente, el acto de la caridad debe tener necesariamente algún principio o causa proporcionada, puesto que no se da efecto sin causa. Pero este principio debe ser necesariamente *intrínseco* o *interno* al que ejerce o produce tal acto, porque el acto de caridad, al ser máximamente voluntario, debe proceder máxime *ab intrinseco*, pues se llama precisamente y es voluntario lo que procede de principio intrínseco con conocimiento de fin [11].

Tal principio no puede ser la sola y pura potencia natural de la voluntad, ya que el acto de caridad es esencial y máximamente sobrenatural, para cuya ejecución se requiere necesariamente un principio *sobrenatural en cuanto a la substancia*, que eleve la potencia de la voluntad y la capacite para producir un acto así [12].

Pero, además, este principio sobrenatural sobreañadido a la voluntad del que ama a Dios y al prójimo debe ser *habitual y permanente*, no meramente actual y transitorio. *Primero*, porque la *deleitación* y *gozo* de la caridad postula un principio proporcionado *connatural o a modo de naturaleza*, porque lo connatural es lo que deleita [13]. *Segundo*, porque la continuación, la perseverancia y estabilidad de los actos exige estabilidad y permanencia de su propio principio.

7. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 70, 3.
8. *I Cor.* 16, 14.
9. *I Petr.* 4, 8.
10. *I Cor.* 13, 8.
11. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 6, 1.
12. *Ibidem*, I-II, 109, 2-3.
13. *Ibidem*, I-II, 32, 1-2.

Luego, *el principio operativo sobreañadido a la potencia natural de la voluntad, recibido intrínsecamente en ella y elevándola de un modo estable, permanente y cuasi connatural, es decir, como una cierta segunda naturaleza, es verdadera y propiamente un hábito.*

Luego, además de los actos de caridad, y para dar razón de ellos, es necesario poner el hábito de la caridad. Existe, por tanto, además de la caridad actual, la caridad habitual.

Capítulo II

NATURALEZA O INDOLE PROPIA DEL HABITO DE CARIDAD

239. Supuesta la existencia del hábito de la caridad, infundida y recibida en nuestra voluntad —pues al ser esencialmente sobrenatural, como postula su acto, debe proceder de Dios por infusión según aquello: la caridad procede de Dios, es derramada por el Espíritu Santo en nuestros corazones—, se plantea lógicamente el problema de su naturaleza o propia índole: cuál y cómo es este hábito.

240. En primer lugar, *no* es un hábito meramente *entitativo. Primero,* porque se recibe en una potencia operativa como en sujeto propio, ya que es derramada *en nuestros corazones* [1]; ahora bien, los hábitos recibidos en una potencia operativa se llaman y son hábitos operativos [2]. *Segundo,* porque se ordena inmediatamente a la operación o al acto de caridad, al que produce junto con la voluntad, a la que informa y eleva, y, por tanto, le conviene la definición de hábito operativo [3]. Luego es necesariamente un *hábito operativo,* porque a lo que conviene la definición de hábito operativo le conviene la cosa definida.

241. Ulteriormente, hay que decir que *no* puede ser un hábito operativo *malo,* como es el vicio, puesto que de Dios no puede proceder el vicio ni ser infundido en nuestros corazones. Luego es un *hábito operativo bueno,* porque la caridad no obra el mal [4], sino lo bueno y lo óptimo, y puede decirse que obra todo bien, según aquello: «la caridad *todo* lo cree, *todo* lo espera, *todo* lo soporta» [5]; por consiguiente, es una verdadera *virtud,* ya que la virtud se define como hábito operativo bueno, esto es, una buena cualidad del alma por la que se vive bien, de la que nadie usa mal, a la que Dios produce en nosotros sin nosotros [6]. Resta, entonces, por ver si es una vir-

1. *Rom.* 5, 5.
2. S. Tomas, *Suma Teológica,* I-II, 50, 2.
3. *Ibídem,* I-II, 49, 3.
4. *Rom.* 13, 10.
5. *I Cor.* 13, 7.
6. S. Tomas, *Suma Teológica,* I-II, 55, 4.

tud intelectual o una virtud moral o una virtud teológica, ya que la virtud se divide esencial y adecuadamente en estos tres géneros [7].

242. *No* es una virtud *intelectual*, porque su acto propio y específico no es conocimiento, sino dilección; *ni* es una virtud *moral* de la voluntad, como la justicia: *primero*, porque no versa sobre los medios, como las virtudes morales, sino sobre el mismo Dios; *segundo*, porque su acto propio no es debido, como el acto de la justicia, sino esencialmente gratuito, es decir, por gracia y amor de solo Dios o del prójimo. Luego es *esencialmente una virtud teológica*, es decir, una virtud que alcanza formal e inmediatamente al mismo Dios.

243. Pero no alcanza al mismo Dios bajo la razón de Verdad oscura revelada por El, como hace la fe por el acto de creer, ni bajo la razón de Bien a conseguir por el auxilio omnipotente de Dios, como hace la esperanza por el acto de esperar, sino bajo la razón de Bien absolutamente tomado, en cuanto amable en sí por el acto de dilección amistosa con el que se adhiere a Dios y en El permanece. Esto es lo que exige la misma naturaleza del motivo formal de la caridad y la propia índole de la dilección caritativa, de donde toma esta virtud su propia especie, pues tal es el hábito cual es su acto primario y principal, y tal es su acto cual es su objeto formal motivo [8].

Siendo ello así, la caridad habitual o el hábito de caridad es «cierta *amistad* [teológica] del hombre con Dios, por la que el hombre ama a Dios y Dios ama al hombre, y así se realiza cierta *asociación* del hombre con Dios, como se dice en I Jn. 1, 7: si andamos en la luz, como él está en la luz, tenemos *sociedad* mutua» [9].

Efectivamente, la amistad no es nombre de acto, sino de hábito, pues está respecto del amor en relación de hábito a acto [10], como hemos mostrado en la introducción. Por eso Santo Tomás dice que «la caridad significa no sólo el amor de Dios, sino también cierta *amistad* con El; la cual añade al amor la mutua correspondencia [*redamatio*] en él, con cierta comunicación mutua, como se dice en el libro VIII de la Etica, cap. 2, n. 3. Y que esto pertenezca a la caridad resulta claro por lo que se dice en I Jn. 4, 16: quien permanece en caridad permanece en Dios y Dios en él, y en I Cor. 1, 9: fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la *sociedad* de su Hijo. Mas esta sociedad del hombre con Dios, que es *cierta conversación familiar*

7. *Ibidem*, I-II, 57, pról.
8. *Ibidem*, I-II, 54, 1-2.
9. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 1, n. 108.
10. *Suma Teológica*, I-II, 26, 3.

con El, comienza en la vida presente con la gracia y se consuma en la vida futura con la gloria» [11].

La caridad, por tanto, según resulta de todo lo dicho, ama a Dios «en cuanto que es objeto de la bienaventuranza y en cuanto que el hombre tiene cierta *sociedad espiritual* con Dios» [12].

244. Después de todo lo expuesto, ya resulta fácil ver cuál es *la esencia metafísica de la caridad,* a saber, la virtud elicitiva de la dilección amistosa de Dios por sí mismo, es decir, por su bondad absoluta absolutamente tomada.

Y como la esencia metafísica de una cosa se expresa en su definición esencial, y la definición esencial debe constar de género próximo y última diferencia, y el género próximo de la caridad es el ser virtud teológica, en lo cual conviene con la fe y la esperanza, mientras que su diferencia última es por la que se distingue primariamente de la esperanza teológica, con la que conviene en el objeto principal terminativo y en el sujeto *quo,* aunque difiere en el objeto formal motivo; tomándolo todo, desde el principio hasta el fin, en la definición esencial de la caridad debe ponerse como género la virtud teologal, y como última diferencia el orden a su acto propio y específico en comparación a su objeto motivo y primariamente terminativo, por lo que difiere primariamente de la fe y de la esperanza.

En conclusión, la caridad creada se puede definir correctamente, con definición esencial metafísica, diciendo: *virtud teológica de la voluntad, dilectiva de Dios por su bondad absoluta o por sí mismo.*

Se trata de una definición óptima, porque en ella entra todo y sólo lo que entra en la esencia metafísica de la caridad.

Al decir *virtud teológica de la voluntad* se expresa su género próximo. Las demás palabras, *dilectiva de Dios por sí mismo,* expresan su última diferencia, indicando el acto propio *—dilectiva—* en orden al propio objeto formal terminativo *—Dios—* y motivo *—por sí mismo,* es decir, por su bondad absoluta.

Realmente, la *dilección* es el acto propio, principal y específico de la caridad, como el creer lo es de la fe y el esperar lo es de la esperanza, y se distingue de ellos: del acto de creer, porque la dilección es de la voluntad, mientras que el creer es del entendimiento; del acto de esperar, porque, si bien es acto de la voluntad, el esperar es por modo de intención, mientras que la dilección es por modo de volición; y, además, el esperar es positivamente de lo no poseído, de lo ausente, mientras que la dilección es indife-

11. *Ibidem,* I-II, 65, 5.
12. *Ibidem,* I-II, 109, 3 ad 1. Para ampliación de este punto remitimos a la exposición que hemos hecho sobre el artículo 1 de la cuestión 23 de la II-II.

rentemente de lo poseído y de lo no poseído, de lo presente o de lo ausente; y, finalmente, el esperar presupone amor de concupiscencia, mientras que la dilección es esencialmente amor de benevolencia o de amistad.

Dios, como Sumo Bien absolutamente, es el objeto propio y formal de la caridad, tanto terminativo —Dios como Sumo Bien— como motivo —Sumo Bien absolutamente, es decir, en Sí y por Sí.

Por eso su fórmula definitiva es la siguiente: *virtud teológica dilectiva de Dios como Sumo Bien absolutamente.*

245. Con esto se tiene la caridad en cuanto a su esencia, aunque no se pongan explícitamente en la definición los otros objetos secundarios, tanto esenciales como accidentales, tanto directos como indirectos; ni se ponga tampoco su acto secundario. En realidad, la caridad se salvaría en su esencia aunque Dios no concediese otros bienes, y se amase únicamente a El por sí mismo. No es, pues, necesario poner en la definición metafísica de la caridad su acto secundario ni sus objetos secundarios.

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LA PROVINCIA DE ESPAÑA

Administración: Convento San Esteban. Apdo. 17. Salamanca

1. VENANCIO D. CARRO, O.P.: *El Maestro fray Pedro de Soto, O.P. y las controversias político-teológicas en el siglo XVI.* Tomo I.
2. FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo I: *De Fide et Spe.*
3. FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo II: *De Caritate et Prudentia.*
4. FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo III: *De Iustitia* (qq. 57-66).
5. FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo IV: *De Iustitia* (qq. 67-88).
6. FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo V: *De Iustitia et fortitudine.*
7. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI.*
8. IACOBUS M. RAMIREZ, O.P.: *De hominis beatitudine.* Tomo I.
9. DOMINGO BAÑEZ: *Comentarios inéditos a la Prima Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis.*
10. IACOBUS M. RAMIREZ, O.P.: *De hominis beatitudine.* Tomo II.
11. DOMINGO BAÑEZ: *Comentarios inéditos a la Prima Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo II: *De vitiis et peccatis.*
12. VENANCIO D. CARRO, O.P.: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica.*
13. IACOBUS M. RAMIREZ, O.P.: *De hominis beatitudine.* Tomo III.
14. DOMINGO BAÑEZ: *Comentarios inéditos a la Prima Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo III: *De Gratia Dei et de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem.*
15. VENANCIO D. CARRO, O.P.: *El Maestro Pedro de Soto, O.P. y las controversias político-teológicas en el siglo XVI.* Tomo II.
16. DOMINGO BAÑEZ: *Comentarios inéditos a la Tercera Parte.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo I: *De Verbo Incarnato.*
17. FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo VI: *De Temperantia et Prophetia, de Vita activa et contemplativa, de Statibus hominum. Appendix.*

18. VENANCIO D. CARRO, O.P.: *La Teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.*
19. DOMINGO BAÑEZ: *Comentarios inéditos a la Tercera Parte.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P. Tomo II: *De Sacramentis.*
20. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Domingo de Soto, O.P. Estudio biográfico documentado.*
21. IACOBUS M. RAMIREZ, O.P.: *De ordine placita quaedam thomistica.*
22. ARMANDO BANDERA, O.P.: *La Iglesia, misterio de comunión.*
23. IACOBUS M. RAMIREZ, O.P.: *De Episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio.*
24. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos o documentos.*
25. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Miscelánea.* Tomo I.
26. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Miscelánea.* Tomo II.
27. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Miscelánea.* Tomo III.
28. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O.P.: *Miscelánea,* Tomo IV.
29. J. LOPEZ DE SALAMANCA - P. MARTINEZ DE OSMA: *La confesión y las indulgencias.* Edición preparada por Ramón Hernández, O.P.
30. SANTIAGO M. RAMIREZ, O.P.: *Los dones del Espíritu Santo.* Edición preparada por Victorino Rodríguez, O.P.
31. SANTIAGO M. RAMIREZ, O.P.: *La esencia de la caridad.* Edición preparada por Victorino Rodríguez, O.P.